الدلالة اللفظية وتغيرها في القرآن الكريم

د. صادق يوسف الدباس
بيت لحم - فلسطين

مقدمة:

تقف الدّلالية على رأس الفروع اللغوية المختلفة، إذ تشكل الأساس الذي تقوم عليه اللغة، والمعين الذي يرفد فروعها المتباينة، ولمّا كانت اللغة هي وسيلة التفاهم والاتصال بين البشر؛ فلا بد لهذه الوسيلة من السلاسة والوضوح، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت الدلالات واضحة سلسة، يتصورها الطرفان تصوراً لا لبس فيه ولا غموض، فالدلالة هي مرتكز اللغة، ومحورها الذي تدور حوله، وتعتمد عليه اعتماداً كلياً في تأدية مهامها والقيام بدورها.

الدّلالة اللفظية في القرآن الكريم

وإذا كان القرآن الكريم رمزاً للغة في كمالها، ومفخرة لها في اعتدالها وجلالها، فإنّ في احتوائه لمفاهيم علم الدلالة المختلفة، وتنظيمها واستعمالها في التعبير عن أغراضه، تأكيداً لدور الدلالة في إعجازه، وبرهانا ساطعا لسموه وتحديه، الأمر الذي دفع الباحث إلى اتخاذه ميداناً، لكي أبرز فيه هذه المفاهيم، حتى يراها الناظر في [illegible]

أصيل، ونصوص مصونة من الانتحال والتزوير. ولما كانت اللغة العربية، بفروعها المختلفة جسداً واحداً، فإنّ في تطبيق الباحث لمفاهيم علم الدلالة على فروع اللغة المختلفة وإخضاعه إيّاها لتستوعب هذه المفاهيم؛ محاولة منه لجمع شتات اللغة، ولمّ شعثها، وإثباتاً منه أنّ المقصود اللغوي لا تقوم له قائمة، إلّا بتضافر أطر اللغة ومحاورها جميعا، وليس بانفراد أحدها وتنائيه عن الأخريات، وقد اختار النص القرآني مجالاً لهذا التطبيق دون [illegible] أسباب منها:

أولاً: سلامة النص القرآني من الخطأ والانتحال مما ساعد الباحث في إثباته لهذه المفاهيم الدلالية على أسس متينة.

ثانياً: إخضاع هذه المفاهيم الدلالية وتسخيرها لخدمة القرآن الكريم، سعياً لتأكيد إعجازه البياني. ومن المجالات التي تظهر فيها ظاهرة التغير الدلالي في النصوص القرآنية، المشترك اللفظي، والأضداد، وحروف المعاني.

مفهوم الدلالة اللفظية :

جاء في لسان العرب: دلّه على الشيء يدلّه دلاًّ ودِلالة فاندلّ: سدّده إليه، ودللته فاندلّ، قال الشاعر:

مـالـك يـا أحـمـق، لاتـنـدلُّ؟

وكـيـف يـنـدلّ امـرؤٌ عـثـوَلُ ؟

قال أبو منصور: سمعت أعرابياً يقول لآخر أما تندل على الطريق؟ [1].

كما جاء في المعجم الوسيط: الدّلالة هي: "الإرشاد وما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه"[2].

قال تعالى في قصة موت سليمان -عليه السلام-: **﴿فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلاّ دابة الأرض تأكل منسأته﴾** أي أن الجن ظلوا يعملون بين يدي سليمان -عليه السلام- ولم يعلموا بموته حتى بعث الله - تعالى- **﴿دابة الأرض تدلهم على موته بعد أن نخرت عصاه التي كان يتكئ عليها فخر ميتاً﴾**[3].

والدّلالة مصدر الفعل دلّ وتعني الإرشاد والتعريف، وهي الوسيلة الموصلة لمعرفة كنه الشيء، والخارجة به من حيّز الإشكال والغموض والإبهام، إلى ميدان المعرفة والإدراك والإفهام، والدّلالة هي اسم على وزن كتابة وسحابة[4] ويقال: دله على الطريق ونحوه: سدده إليه وهو دال، والمفعول مدلول عليه وإليه، والمرأة على زوجها دلالاً إذا أظهرت الجرأة عليه في تكسر وملاحة كأنّها تخالفه، وما بها من خلاف. ويقال: ما دلّك عليّ بمعنى ما جرّأك عليّ. وأدّل عليه وثق بمحبته فأفرط عليه، ودلّله: أي تساهل في تربيته أو معاملته حتى جرؤ عليه، ودلّل على المسألة: أقام الدليل عليها، واندل الماء: انصب. والدّلالة: الإرشاد، والجمع دلائل ودلالات، والدليل: المرشد[5]، ويعرف الراغب الأصفهاني الدّلالة من دلّ، والدلالة هي ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء أكان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أم لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حي، قال تعالى **﴿فلمّا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلاّ دابة الأرض تأكل منسأته﴾**[6] وأصل الدّلالة مصدر، كالكتابة والإمارة، والدال: من حصل منه ذلك والدليل في المبالغة كعالم وعليم، وقادر وقدير، ثم يسمى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره[7]، ويرى الجرجاني أنّ الدّلالة هي: كون الشيء بحالة يلزم من العلم بشيء آخر والشيء الثاني هو المدلول[8] ويرى الباقلاني أنّ الدليل هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس. وما لا يعرف باضطراد، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإشارات ما يمكن التوصل به، إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس[9]، وبدراسة هذه التعريفات يمكن القول: إنّ التعريف اللغوي للدّلالة، يطلق على معانٍ متعددة تقوم بينها جميعاً رابطة الدال على المدلول، والدليل على

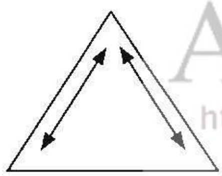
الدلالة اللفظية وتغيرها في القرآن الكريم

المراد، والطريق على الغاية، وفي كل ذلك لا يتضح المراد منها إلّا بإضافتها، ونسبتها إلى المطلب المنسوبة إليه، فيقال: دلالة الإشارة ودلالة العقود، ودلالة الرموز، وغيرها من أنواع الدّلالات التي يشملها معنى عام، ويقتضيها لفظ الدلالة، فهي بمعناها العام في اللغة، ما يوصل لإدراك أمر من الأمور التي تستلزمها وتدل عليها.

أمّا مفهوم الدّلالة عند علماء اللغة الغربيين، فقد عُرف ب (semantics)، وأصلها من الكلمة الإغريقية (se ma)، وتعني في الإنجليزية (sign) أي علامة، وهي موجودة في الكلمة الإغريقية (semaphore)، وتعني ملّوح أو عمود الإشارات، واستعملت في القرن السابع عشر بمعنى الكهانة، ويعتبر العالم الفرنسي (Michel Breal)، أول من استعمل هذا المصطلح[10]، ويرى عالم اللغة (jeech)، أنّ علم الدلالة يرتبط بعلوم أخرى، إذ يقول: "السيمانتيك هو نقطة التقاء لأنواع من التفكير والمناهج مثل: الفلسفة، وعلم النفس، وعلم اللغة، وإن اختلفت اهتماماتها لاختلاف نقطة البداية" [11] أمّا دي سوسير، فيرى أنّ علم الدلالة "هو العلم الذي يدرس الرموز بصفة عامة، ويعد علم اللغة أحد فروعه، وأنّ المعنى:ما هو إلاّ نتيجة دلالية، لرمز لغوي مكون من الارتباط البنيوي بين الموضوع الخارجي، وبين الصورة الذهنية لذلك الموضوع، ويريد أنّ يؤكد بهذا القول، نفي الصلة بين الصوت والمعنى والقول بأنّ الرابط بين الدال والمدلول اعتباطي"[12]. ويعتبر بلومفيلد أنّ الظاهرة الدّلالية هي ظاهرة نسبية؛ تعتمد على الحالة الفيزيائية والفسيولوجية، من خلال أشكال لغوية معينة، كما يعتبر أنّ دراسة المعنى المعجمي، هي أضعف نقطة في دراسة اللغة "إنّ دراسة المعنى المعجمي، وبالتالي السيمانتيك، تعد خارج المجال لعلم اللغة "[13] وعلى جانب آخر نرى سابير (Sapir)، يعتبر عملية الدّلالة "هي عملية عالية من التفكير والتجريد، وترتبط ارتباطاً مباشراً بالشكل اللغوي، ويرى أيضاً أنّ دراسة الشكل اللغوي، رغم ارتباطها بعلم الدّلالة، إلاّ أنّها منفصلة عن دراسة الدّلالة "[14].

من خلال ما تقدم يبدو أن لعلم الدلالة ارتباطا وثيقا بالعمليات الذهنية، في ظل علم اللغة الحديث، وأضحى علم الدّلالة ما هو إلاّ دراسة لكيفية استعمال الكلمات، وبيان علاقتها بالعملية الذهنية، وقد تمثل هذه النظرية لهذا العلم، بمثلث يطلق عليه المثلث الدّلالي، الذي يمثل العلاقات المتبادلة بين (الفكرة، والكلمة، والشيء)

الفكرة (Thought)



الشيء (Word) — الكلمة (Object)

إذ ترتبط العلاقات في المثلث الدّلالي بين الأمور المذكورة على النحو الآتي :

أ - أنّ الفكرة قد تثير الشيء، وأنّ الشيء قد يثير الفكرة .

ب - أنّ الفكرة قد تثير الكلمة، والكلمة المنطوقة أو المكتوبة قد تثير الفكرة .

ت - أنّ الكلمة لا يمكن أن تثير الشيء، وأنّ الشيء لا يمكن أن يثير الكلمة .

من خلال هذا التحليل نرى أنّ الفكرة تقوم على

رأس العلاقة؛ فهي ترتبط بعلاقات ذهنية متبادلة، مع كل من الكلمة والشيء، وهذا ارتباط إيجابي، في حين نرى أنّ ارتباط الكلمة بالشيء ارتباط سلبياً.

وإذا نظرنا إلى آراء علماء اللغة التحويليين، وجدنا أنّ تلك المعايير العقلية والفكرية، قد أخذت مكانتها بشكل جيد، وذلك لعنايتهم الفائقة بالمعنى في التحليل اللغوي، فتشومسكي (Chomsky) أخضع معنى الجملة، إلى التحليل اللغوي الدقيق، واعتبر الدّلالة جزءاً أساسياً في التحليل النحوي، فنرى أنّ النحو عنده، ما هو إلاّ نظام من القواعد، يربط معنى كل جملة يولدها بالتمثيل الفيزيقي لها بالأصوات.[١٥]

ولما كان مفهوم الدِّلالة كذلك فإنّ هذا المعني قد يأخذ أحد اتجاهين، أولهما: أن الدِّلالة قد تكون دلالة غير لفظية؛ كدِّلالة الإشارات والرموز والألوان، على ما تواطأ الناس وتعارفوا عليه، وثانيهما: أنّ الدِّلالة قد تكون دلالة لفظية، والدِّلالة اللفظية كدِّلالة الألفاظ على ما وضعت له.

والباحث يهدف إلى جعل النوع الثاني من الدِّلالتين موضوعاً لدراسته، ومجالاً رحباً لبسط مظاهره، والتعرف إلى علله، فإنّ دراسته ستكون مركزة على الدّلالة اللفظية، دون سواها من الدّلالات الأخرى.

ودلالة الألفاظ على المعاني، تؤخذ من الكلام المنطوق بالألفاظ حين النطق بها، أو من خلال ما يفهم من سياق الكلام، سواء أكان موافقاً لحكم المنطوق آم مخالفاً له، وهذا ما يعرف عند علماء اللغة، وأهل الأصول بخاصة، بالمنطوق والمفهوم.

فالمنطوق عندهم هو "ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، أي أنّ دلالته تكون من مادة الحرف التي ينطق بها"[١٦]

وينقسم المنطوق من حيث الدِّلالة إلى ثلاثة أقسام هي: النص، والظاهر، والمؤول.[١٧]

فالنص ما أفاد بنفسه معنى معيناً، يقطع احتمال غيره، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة**﴾[١٨] ففي قوله عز وجل (عشرة كاملة) تأكيد لتمام العشرة، وقطع لاحتمال الكلمة لما دونها، مما قد تأتي من جهة المجاز، ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿**ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾[١٩] فأَمَرُ المسلمين بتولية وجوههم في الصلاة قبل المسجد الحرام، يُحَرِّم توجههم لأي قبلة سواها.

أمّا الظاهر فهو "ما يسبق إلى الفهم منه عند إطلاق المعنى، مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً."[٢٠] فدلالة الظاهر، ضرب من ضروب الدلالة اللفظية، إلاّ أنّها قد تحتمل وجهاً آخر غير المعنى المراد، وهذا ما يميز الظاهر عن النص، مع أنّ كليهما من قبيل المنطوق بالألفاظ من الكلام، ومثال الظاهر من القرآن الكريم "فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ"[٢١] فيرى مناع القطان "أن الباغي يطلق على الجاهل، ويطلق على الظالم، ولكن إطلاقه على الظالم أظهر وأغلب، فهو إطلاق راجح والأول مرجوح."[٢٢]

وأماّ المؤول فهو "ما حمل لفظه على المعنى المرجوح، لدليل يمنع من إرادة المعنى الراجح"[٢٣] ومثال ذلك قوله تعالى "واخفض لهما جناح الذل

من الرحمة"[24] فمعنى الآية محمول على التواضع، والتذلل، والإكرام، وما إلى ذلك مما تقتضيه المعاملة الحسنة تجاه الوالدين طالما ثبت بواقع الحال، افتقار الإنسان للأجنحة وانعدامها فيه.

ولما كانت الدّلالة تابعة للفظ ومخبرة عنه، فلا غرو أن تقوم بينهما علاقات ووشائج، فهما مرتبطان مع بعضهما، ولا يستغني أحدهما عن الآخر.

العلاقة بين اللفظ والدّلالة:

لقد اهتم علماء اللغة الأقدمون (باللفظ)؛ إذ رأوا أنّ هذه الكلمة، تدل على الصور الدقيقة للمعنى، كما اهتموا (بالمعنى)، ورأوا أنّه يحتمل دلالات كثيرة منها: أنّ المعنى قد يعني: الغرض الذي يقصد إليه المتكلم، وقد يعني الأفكار الفلسفية والخلقية خاصة، وقد يعني الفكرة العامة في شرح القصيدة أو نثرها، وتدل على "التصورات الغريبة والأشياء النادرة"[25] كما اهتموا بتفسير العلاقة بين اللفظ والدّلالة، وسموا هذه العلاقة "قضية اللفظ والمعنى"[26] فقد نشأت قضية اللفظ والمعنى منذ نشوء لغات البشر، واعتبرت قضية اللفظ والمعنى، من أبرز القضايا في النقد الأدبي، إذ أثارها النقّاد في مختلف العصور، فأشار ابن قتيبة (المتوفى في عام ٢٧٦) إلى أنّ البلاغة لا تقتصر على اللفظ وحده، وإنّما تشمل المعنى أيضاً، وقسّم الكلام أربعة أقسام هي: "قسم جاد لفظه وجاد معناه، وقسم ساء لفظه وساء معناه، وقسم جاد لفظه دون معناه وقسم جاد معناه دون لفظه"[27] إن الناظر إلى هذا التقسيم، يحسب أنّ ابن قتيبة فصل بين اللفظ والمعنى، وأنه يمكن أن يسوء أحدهما ويظل الآخر جيداً، دون أنْ يؤثر فيه سوء الأول، ولا أظن صاحبنا ذهب إلى هذا الحدّ في فصله بين اللفظ والمعنى.

وقد ربط ابن رشيق القيرواني بين اللفظ والمعنى ربطاً وثيقاً، إذ شبه العلاقة بين اللفظ والمعنى، بالعلاقة بين الجسم والروح، وقد شبه ضعف اللفظ بضعف الجسم، وما يعتريه من الشلل أو نقص الخلقة، كما شبه ضعف المعنى بمرض الروح وتأثيره في الجسم، وعلى هذا النحو لم يفصل بين اللفظ والمعنى بل رآهما متلازمين، وأنّ ما يصيب أحدهما من فساد يصيب الآخر فهو يقول: " إنّ اللفظ جسم وروحه المعنى، وكما لا يمكن الفصل بين الجسم والروح، لا يمكن الفصل بين اللفظ والمعنى،" [28] أمّا عبد القاهر الجرجاني، فيرى " أنّ العلاقة وثيقة بين اللفظ والمعنى، ويرى أنّ البلاغة أو الجمال الفنّي ليس في الألفاظ والمعاني فحسب، بل هي في التراكيب كاملة، أو في العلاقة القائمة بين الألفاظ في العبارات، وما ينتج عن هذه العلاقات من معان، فيما سمي بنظرية (النظم)"[29].

وقد ترد العلاقة بين الدّلالة واللفظ على مستويات ثلاثة هي:

أولاً: زيادة اللفظ على الدّلالة:

قد يزيد اللفظ على الدّلالة لغرضين:

١ - إذا كانت الزيادة لفائدة يرجوها المتكلم، ويهدف إليها، ومثال ذلك قول الله - تعالى: ﴿**قال رب إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبًا**﴾[30] فقد جاءت في الآية القرآنية عبارتان للتعبير عن معنى واحد

هما: "وهن العظم" و﴿**اشتعل الرأس شيباً**﴾ وكلتا العبارتين تدلان على الكبر والشيخوخة، ولكن لكل منهما دلالتها المعجمية، فالوهن الضَّعْفُ في العَمَلِ[٣١]، وأمّا قوله -تعالى-: ﴿**اشتعل الرأس شيباً**﴾ أي امتلأ الرأس شيباً وذلك بعد أن يتقدم الإنسان في العمر، ويصبح خائر القوى.

٢ - إذا كانت الزيادة لغير فائدة مقصودة، ولكنها للاسترسال في الكلام والتطويل فيه ومثال ذلك، ما ذكره أحمد سيد الهاشمي، في عجز البيت الشعري، الذي يظهر فيه غدر الملكة الزبّاء، بخزيمة بن الأبرش، وقتله:

وألفى قولها كذباً ومينا[٣٢]

ففي هذا العجز من البيت الشعري، استرسال وتطويل وتكرار، فقد ذكر (الكذب والمين) وهما لفظان لمعنى واحد، وقد عطف المين على الكذب، ومعلوم أن العطف بالواو لا يفيد ترتيباً ولا تعقيباً وقد وردت زيادة اللفظ على الدّلالة، في مواطن كثيرة من القرآن الكريم، أفادت معانٍ متعددة منها:

١ - زيادة اللفظ لتوضيح الإبهام في الكلام وتفسيره، كأن يرد اللفظ مرتين، الأولى يعتريها الإبهام والثانية فيها شرح وتوضيح، فينكشف المعنى جلياً واضحاً، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وأوحينا إلى أم موسى أنْ أرضعيه**﴾[٣٣] فالقسم الثاني من الآية الكريمة (أن أرضعيه) فسرت ووضحت وشرحت القسم الأول (وأوحينا) لأن الإيحاء هو أمر بالإرضاع، وإن كان غير مصرح به بشكل واضح، وفي هذا التوضيح والشرح، تثبيت وترسيخ، وتوكيد للدلالة في ذهن السامع أو القارئ.

٢ - ومن زيادة اللفظ على الدّلالة، أنْ يكرر اللفظ، لتأكيد الدّلالة وتقويتها، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**هيهات هيهات لما توعدون**﴾[٣٤].

وقد يأتي التكرار لإشباع المعنى، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**فيها فاكهة ونخل ورمان**﴾[٣٥] فقد عطف الله تعالى كلاً من النخل والرمان على الفاكهة، مع أنّهما أصلاً من الفاكهة، وقد يأتي التكرار لأغراض أخرى تفهم من سياق الآية الكريمة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وقال الذي آمن يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد، يا قوم إنّما هذه الحياة الدنيا متاع**﴾[٣٦] فالتكرار هنا ليس للتأكيد، لأنّ الآيتين الواردتين بعد (يا قوم) المكررة تختلفان عن بعضهما، وإنّما المراد بالتكرار هنا إقناع المخاطبين واستمالتهم، وقبولهم لما جاء في النص القرآني.

٢ - ومن زيادة اللفظ على الدّلالة، ذكر الأمر المخصوص بعد ذكر العموم ومثال ذلك قول الله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾[٣٧] فقد فضّل الله سبحانه وتعالى الصلاة الوسطى على أخواتها من الصلوات الأخريات، مع أنها واحدة منهن.

٣ - ومن مظاهر زيادة اللفظ على الدّلالة أنْ يأتي العام بعد الخاص، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد**

الظالمين إلاّ تبارا﴾[٣٨] فقد ذكر الله -عزّ شأنه- المؤمنين والمؤمنات بشكل عام، بعد أنّ خصّ الوالدين، إذ إنّ الوالدين من مجموع المؤمنين والمؤمنات.

وقد جاء اللفظ زائداً على الدّلالة في قوله تعالى: **﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾**[٣٩]، وفي آية أخرى قوله عز وجل: **﴿إذ قالت امرأتُ عمران ربِّ إنّي نذرت لك ما في بطني مُحرَّراً فتقبّل منّي إنّك أنت السميع العليم﴾**[٤٠] فلفظ الجوف ولفظ البطن يدلان على معنى واحد.

ثانياً: زيادة الدّلالة على اللفظ:

إنّ من أهم ميّزات اللغة العربية الإيجاز، وهو مظهر من مظاهر البلاغة والإحاطة بفنون الكلام، فقد يدل اللفظ الواحد على معانٍ متعددة، ويكون اللفظ الواحد وافياً للغرض الدّلالي، دونما نقص أو خلل، يقول سيدنا علي- كرّم الله وجهه-: "ما رأيت بليغاً قط إلاّ وله في القول إيجاز"[٤١].

وزيادة الدّلالة على اللفظ تختصر الزمن، وتقلل من جهد المتحدث والسامع، وتزيد من شوق كل منهما لما هو آتٍ من الحديث، مما يفضي إلى رسوخ المفهوم، وفاعليته لدى كل منهما، "وتعرف زيادة الدّلالة على اللفظ، بدّلالة الاقتضاء، لاقتضاء الكلام شيئاً زائداً على اللفظ، وتتوقف صحتها على إضمار الكلام"[٤٢].

ولزيادة الدّلالة على اللفظ مظهران في التصرف اللغوي هما:

أولاً: أنْ تأتي الدّلالة زائدةً على اللفظ أصلاً، دون حذف حرف من الحروف، أو حذف كلمة من الكلمات، كما في قول الله -عزّ شأنه-: **﴿إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس﴾**[٤٣] إذ يرى صاحب الجواهر، أنّ هذه الآية قد "استوعبت كل أنواع المتاجر، وصنوف المرافق التي لا يبلغها العد "[٤٤]

ففي قول الله -تعالى-: **﴿ما ينفع الناس﴾** دلالة واسعة وشاملة، وزائدة على الألفاظ المعبرة عنها، دون حذف لكلمة أو انتقاص لها.

يقول ابن الأثير: "ومن الكلام ما يدل على معنيين وثلاث، واللفظ واحد والمعاني التي تحته متعددة "[٤٥] ومثال ذلك ما جاء عن أصحاب الرسول -ﷺ- حيث كانوا - رضي الله عنهم- إذا خرجوا من عند الرسول -ﷺ- لا يتفرقون إلاّ عن ذواق، وهذا يدل على معنيين: أولهما: إطعام الطعام، أي أنهم لا يخرجون من عنده -ﷺ- حتى يطعموا، وثانيهما: أنّهم لا يتفرقون إلاّ عن استفادة علم وأدب، يقوم لأنفسهم مقام الطعام لأجسامهم"[٤٦] ولعل ابن الأثير اهتدى إلى ما ذهب إليه، من نص الآية الكريمة، في قول الله - عز شأنه-: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلاّ أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، ولكن إذا دُعيتم، فادخلوا، فإذا طعمتم فانتشروا، ولا مستأنسين لحديثٍ إنّ ذلكم كان يؤذي النبي، فيستحي منكم، والله لا يستحي من الحق، وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾**[٤٧] فالآية تطلب من المؤمنين أن يغادروا بيت الرسول -ﷺ- حال انتهائهم من تناول الطعام، دون أن يعقدوا منتدى للألسن، ولكنّها سمحت لهم أن يسألوا عن العلم، ويأخذوه، ويتزودوا منه، إذ إنّ هذا العلم كان داخل بيوت النبي - عليه السلام - لوجود قرينة دالة على

هذا وهي قوله - تعالى-: ﴿**من وراء حجاب**﴾.

ثانياً: أن تأتي الدّلالة زائدة على الألفاظ، لوجود حرف، أو كلمة، أو جملة محذوفة، وتدل على ذلك قرينة لفظية موجودة.

١ - حذف الحرف: مثل قوله- تعالى -: ﴿**قالت أنى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا**﴾[٤٨] حيث حذف حرف النون من (أكن)، دون أن يسبب خللاً في الدلالة على المعنى المرجو، ذلك لأن الحرفين دلا، على ما قد يدل عليه الحروف الثلاثة في هذه الكلمة.

٢ - حذف الصفة: ومثال ذلك قول الله - تعالى-: ﴿**أمّا السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها** وكان وراءهم ملكٌ **يأخذ كلَّ سفينة غصباً**﴾[٤٩] فحذف الصفة (صحيحة) ودلّت عليها القرينة الموجودة في قوله- جلّ وعلا: ﴿**فأردت** أن أعيبها﴾ أي أنها كانت صحيحة، وأراد أن يعيبها، لأنّ الملك لا يأخذ السفن المعيبة، وإنّما يأخذ السفن الصحيحة.

٣ - حذف الموصوف: كما في قول الله- تعالى -: ﴿**ومن تاب وعمل صالحاً فإنّه يتوب إلى الله متاباً**﴾[٥٠] فحذف الموصوف (عملاً) وأبقى ما دلّ عليه (صالحاً).

٤ - حذف المضاف: ومثاله الآية الكريمة: ﴿**وجاهدوا في الله حق جهاده**﴾[٥١] فحذف المضاف (سبيل) وأبقى المضاف إليه لفظ الجلالة (الله).

٥ - حذف المضاف إليه: كما في قول الله- تعالى: ﴿**وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر**﴾[٥٢] والتقدير بعشر ليالٍ، ودليل ذلك كلمة (ليلة) التي جاءت تمييزاً للعدد (ثلاثين).

٦ - حذف ما أُسند إليه: مثل قول الله - تعالى -: ﴿**كلاّ إذا بلغت التراقي وقيل من راق**﴾[٥٣] فإنّ النفس أو الروح هي التي تبلغ التراقي عند الموت، ولكنّها حذفت في هذه الآية الكريمة، وفهمت من السياق.

٧ - حذف الشرط: كما في قول الله -تعالى -: ﴿**أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدة من أيام أُخر**﴾[٥٤] إذ حذف من هذه الآية الكريمة جملة الشرط (فأفطر) التي قد تأتي قبل جواب الشرط فعدة، لأنّ قضاء الصوم على المسافر، إنّما يجب إذا أفطر في سفره، أمّا إذا صام في سفره، فلا يجب عليه القضاء.

٨ - حذف جواب الشرط: كما في قوله -تعالى-: ﴿ولو ترى إذ وقفوا **على النار فقالوا يا ليتنا نردّ ولا نكذب**﴾[٥٥] وتقدير القول "إذ وقفوا على النار لرأيت أمراً فظيعاً"[٥٦]

ثالثاً: أنْ تتساوى الدّلالة واللفظ:

قد تتساوى الدّلالة واللفظ، فلا يزيد أحدهما على الآخر، وهذا هو الأصل في العلاقة بين الدّلالة واللفظ، وهو الشائع، ومثال ذلك قول الله - تعالى -: ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظمَ أجراً**﴾[٥٧] فالدلالة واللفظ في هذه الآية الكريمة متساويان، فلا الدلالة زائدة على اللفظ، ولا اللفظ زائد على الدّلالة.

ماهيّة التغيّر الدّلالي:

لقد أنكر علماء اللغة العربية القدماء التطور الدّلالي، ورأوا أنّه ليس من الجائز إضافة دلالات جديدة على ما عرفه القدماء، بل يبقى ذلك وقفاً عليهم، فابن فارس يقول: "وكل ذلك توقيف على ما احتججنا له"(٥٨) أي إنّ اللغويين العرب بدافع الحرص الشديد على الحفاظ على اللغة، وقفوا من هذا التطور الدلالي، موقفهم من التطور الصوتي والنحوي والصرفي، إذ وضعوا حدوداً زمانية ومكانية، ينتهي عندها قبول الاستعمال الجديد الذي سموه مولداً، لأنّه لم يستعمل عند العرب الذين يحتج بأقوالهم، ولكنّ بعضهم ذهب مذهباً مخالفاً؛ فنرى ابن جنّي يقول: "إنّ الأصل في اللغة أنّ يستقر على حاله الأول، ما لم يدع داعٍ إلى أنْ يترك ويتحول"(٥٩) فالانتقال والتغير في اللّغة عند ابن جنّي، يحدث إذا ما دعت الحاجة إليه، وإذا ما تسنت الأسباب الداعية لحصوله، فكلمة التنزّه تعني: التباعد، "وإنما التنزُّه: التباعدُ عن المياه والأرياف، ومنه قيل: فلان يَتَنَزَّهُ عن الأقذار ويُنَزِّهُ نفسَه عنها"(٦٠)، يقول ابن السكيت: "فلان يتنزّه عن الأقذار، أي يتباعد عنها"(٦١) ولكنّ ابن قتيبة فسّرها بمفهوم متغير، مخالفاً من سبقوه حيث يقول: "وليس هذا عندي خطأً، لأنّ البساتين في كل مصر، وفي كل بلد، إنّما تكون خارج المصر، فإذا أراد أن يأتيها فقد أراد أن يتنزه، أي يتباعد عن المنازل والبيوت، ثم كثر هذا واستعمل، حتى صارت النزهة القعود في الخضر والجنان"(٦٢) وإذا أمعنا النظر في هذا النص، رأينا أنّ ابن قتيبة، كان واحداً من الذين يعترفون بوقوع ظاهرة التغير الدّلالي، فنراه يقول: "ليس هذا عندي خطأً" دليل على إقراره واعترافه، بإمكانية هذا الانتقال، والتغير واستخدام الدّلالة في غير ما وضع لها، إذ عبّر بالتباعد عن المساكن،عن تمتع النفوس بمظاهر البساتين ورونقها، وفي قوله: "ثم كثر واستعمل" دليل آخر على استمرارية هذا التطور الدّلالي عبر الأزمان، وهذا التباين في الآراء لم يكن أمراً حادثاً، ظهر نتيجة الامتداد الزمني لعمر اللغات، أو نتيجة ظهور البحوث الحديثة في مجال علم الدّلالة، ولكنّه قديم قدم عهد علماء العربية، في هذا الفرع من الدرس اللغوي، لقد ظهر خلاف القدماء جلياً واضحاً حيال هذه الظاهرة، فمنهم من سجل اعترافاً واضحاً يدل على صدق اقتناعه بوقوعها، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً يعترف بإمكانية وقوعها، ولكنّه يضع حدوداً زمانيّة تنتهي بنهايتها، "أمّا الإشكال فباعثه التطوّر الدّلالي؛ ذلك أنّ تطوّر دلالات الألفاظ في العربية، أفضى إلى وجود تراخٍ بين اللفظ ودلالته، وهذا كلّه أذن بتخلّق إشكال وجدلٍ ظاهرين، في سيرورة العربية قديماً وحديثاً"(٦٣) ويرى الباحث أنّ اللغات العالمية في مجملها، تخضع لناموس التطور والتغيّر، إذ يعتبر التغير الدلالي، أو التطور الدّلالي، كما يسميه جمهور المحدثين من علماء اللغة، ظاهرة طبيعية تحدث لألفاظ اللغة في مراحلها التاريخية المختلفة، إذ تتغير تبعا لذلك دلالاتها، وتكون اللغة بذلك أكثر تجدداً واستيعاباً للأحداث والأزمان، واللغة العربية شأنها شأن اللغات الأخرى؛ قد تعرضت ألفاظها للتغير الذي أحدثته الأحداث السياسية والاجتماعية والدينية منذ زمن بعيد، من هنا يمكن القول: إنّ التغير الدلالي ظاهرة مألوفة في اللغات، تدعو إليها الحاجة أينما وجدت، وإلاّ بقيت اللغة على أصلها.

ويرى إبراهيم أنيس، أنّ تطور الدّلالة ظاهرة

شائعة في اللغات كلها (فتطور الدّلالة ظاهرة شائعة في كل اللغات، يلمسها كل دارس لمراحل نمو اللغة، وأطوارها التاريخية، وقد يعده المتشائم بمثابة الداء الذي يندر أنّ تفر أو تنجو منه الألفاظ، في حين إنّ من يؤمن بحياة اللغة، ومسايرتها للزمن، ينظر إلى هذا التطور على أنّه ظاهرة طبيعية دعت إليها الضرورة الملحّة)[٦٤] إنّ هذا القول يدل على أنّ تطور الدّلالة، وإمكانية وقوعها في الألفاظ، أمر واقعي يختلف فيه الناس، في تقديرهم لفعاليّة هذا التغير، والجوانب الايجابية التي يمكن أن تكسبها اللغة منه؛ فيراه نفرٌ من الناس، مظهراً ايجابياً ذا دور فعّال في نمو اللغات، وتطورها، ويراه نفر آخر أداة هدامة، وداء وبيلاً، لا تستطيع اللغات الانفلات منه .

ومهما يكن أمر القدماء، في تحديدهم للتطور الدلالي بزمان، أو عدم تحديده بزمان، كما يرى المحدثون، فإنّ التطور الدلالي ظاهرة شائعة في اللغات، وليس من السهل إنكاره، لأنّه جزء من طبيعتها، وعوامل حياتها ونموها.

إنّ كلمة تطور، التي استعملها الباحث، إنّما يقصد بها: التغير في المعنى، والدلالات المختلفة التي يعطيها اللفظ، وليس المقصود بها الانتقال، أو التغير من الأسوأ إلى الأحسن، إذ وردت هذه الكلمة في معجم مختار الصحاح: الطَّوْرُ التارة، وقوله تعالى ﴿**قد خلقكم أطوارا**﴾[٦٥] قال الأخفش طورا علقة، وطورا مُضغة، والناس أطْوارٌ أي أخياف، على حالات شتى"[٦٦] واستعمال اللغويين لهذا المصطلح، للدلالة على أطوار ومراحل متباينة للانتقال الدلالي، يؤكد ما ذهب إليه الباحث، إذ إنّهم يستعملون كلمة (تطور) أيضاً في حالة انحطاط الدلالة وهبوطها من الأحسن إلى الأسوأ، فنجد مصطفى رضوان يقول: "وهناك ألفاظ أخرى تطورت دلالتها في العربية مثل (طول اليد) التي كانت وصفاً للسخاء والجود، إذ أصبحت اليوم وصفاً للسارق، وكلمة (الطهارة) التي أصبحت الآن تعني الختان، وكلمة (الكبش) التي كانت عند القدماء تعني سيد القوم، قد انحصرت اليوم لتعني ذكر الضأن"[٦٧]

مظاهر التطور الدّلالي

من مظاهر التطور الدلالي ما يلي:

أولا: انتقال الدلالة من التعميم إلى التخصيص:

إنّ تعميم الدلالة يؤدي إلى الاتساع والشمول والرحابة، أمّا تخصيصها فإنّه يُضيّق مجال استعمالها ويحصرها في حيز محدد لا تخرج منه إلى ما سواه، ومثال ذلك قولنا: (باب الحديقة) فهي أخص في دلالتها من قولنا: (باب)، لأنّ كلمة باب قد تعني أي باب، بخلاف إضافتها إلى الحديقة، لأنّ هذه الإضافة أخرجت كل الأبواب الأخرى من المقصود، فهذا التخصيص قد نحا بالدلالة نحواً، قربّها إلى رحاب التعريف، وأبعدها عن إطار التنكير، الأمر الذي يسّر إدراكها وسهّله على السامع. وهذا شأن الدلالات الخاصة، فإنّ إدراكها أيسر على المتحدثين، وبهذا يكون ميلهم لاستعمال الدلالات الخاصة، أكثر منه لاستعمال الدلالات العامة، في تعاملهم اللغوي.

فقد تخصصت كلمة (الصلاة) والتي كانت تعني مطلق الدعاء، إلى مفهومها الديني المعروف، يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿**وصل عليهم إنّ صلواتك سكن لهم**﴾[٦٨] وكذلك كلمة (الصيام) إذ كان يعني الإمساك، ثم زادت عليه الشريعة النيّة،

وحظرت الأكل، والشرب، والمباشرة، وتخصصت كلمة (الطهور) إذ كانت تعني الطهارة بشكل عام، فأصبحت تعني الختان، وتخصصت كلمة (المأتم) إذ كانت تعني اجتماع النساء، سواء أكان في الخير أم في الشر، فأصبحت تعني اجتماع الناس في مناسبة الحزن فقط، وتخصصت كلمة (الحج)، إذ كانت تعني قصد الشيء، والاتجاه إليه، فأصبحت تعني قصد البيت الحرام وحده، في زمن محدد، والقيام بالشعائر الدينية المعروفة، وتخصصت كلمة (الحريم) إذ كانت تعني كل ما يحرم انتهاكه، فأصبحت تطلق على النساء فقط، "وكلمة (meat) التي تعني الآن في اللغة الإنجليزية (اللحم) كانت دلالتها فيما مضى أعم "[٦٩].

ثانياً: الانتقال بالدلالة من الخصوصية إلى التعميم:

تكتسب الدلالة العمومية، بعامل التكرار المستمر مع الزمن، حتى تصبح وكأنها الدلالة الأولى لذات اللفظ بأصل وضعه، وإن كان ثمة سبب يمكن أن يرجع إليه هذا الأمر، فهو إرادة السهولة في التعبير، والابتعاد عن مؤونة الكلفة فيه" فكثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التوسع، تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه، وتكسبه العموم"[٧٠] ويرى إبراهيم أنيس" أنّ تعميم الدلالة يكثر ويتضح في الصفات والنعوت" ويبدو هذا واضحاً قوياً في الصفات والنعوت، حين تصطنع في مجال أعم، فتصبح (الموسيقى) مثلاً في رأيهم (لذيذة) حين يتذوقها السامع"[٧١].

من الأمثلة على انتقال الدلالة من التخصيص إلى التعميم، كلمة (الاستحمام) إذ كانت تعني الاغتسال بالماء الحميم، فأصبحت تطلق على الاغتسال بالماء الحميم، والماء البارد على السواء، وكلمة (سيارة) تدل على سيارة واحدة، إن أردنا سيارة بعينها، وقد تدل على مجموعة من السيارات في الوقت نفسه، يقول فندريس: "ونحصر التعميم في إطلاق نوع خاص من أنواع الجنس على الجنس كله مثل كلمة: (arrive) فقد كانت في الأصل تعني الوصول إلى البحر خاصة، إذ إنها ترجع في الأصل اللاتيني إلى (ripa) أي شاطيء، ثم صارت تعني الوصول بأي وسيلة إلى أي مكان"[٧٢] وانتقلت كلمة الوظيفة من معناها الخاص إلى معنى أوسع "إنّ كلمة الوظيفة كانت في القديم تدل على أجر العمل، وأصبحت اليوم تطلق على أي مسؤولية توكل إلى المرء، وكلمة الوردة تدل على نوع معين من الزهور، لكنها أصبحت تطلق على كل زهرة "[٧٣] وكلمة "(البأس) في أصل معناها، كانت خاصة بالحرب، ثم أصبحت تطلق على كل شدّة "[٧٤]

ثالثاً: رقي الدلالة:

إنّ دلالة الألفاظ في اللغة العربية قد ترتفع، فتعطي معنى جديداً يرفعها عن الابتذال والضعف "فالمقصد المتعيّن منه، أنْ تغدو دلالة الكلمة راقية تَستحسن قبول المجتمع؛ فقد تكون في سابق عهدها ممّا يُستقبح ذكره، أو ينبو عنه السمع، ثم تُمسي عند اللاحق ذات شأن ومكانة"[٧٥] "فارتفاع الدلالة عمّا كانت عليه في السابق، يكون نتيجة وسمها بمدلول يرتفع عن المدلول الذي كانت عليه، ولعلّ الفيصل في ذلك النظرة الدينية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية للمتحدثين، فتُعبّر الدلالة بمفهومها الجديد، عن أمور عظيمة الشأن، بعد أن كانت في الماضي تعني أشياء وضيعة، فكلمتا (رسول وملاك) كانتا تطلقان في الماضي على الشخص المرسل في أي مهمة مهما كان شأنها،

وبعد ظهور الإسلام اكتسبتا معنى شريفاً مرتفعاً، ذا قيمة عالية. وأصبح لهما تلك الدّلالة السامية التي نألفها الآن"(٧٦). والمَلاكُ: المَلَكُ لأنه يُبَلِّغُ عن اللهِّ تعالى(٧٧)، وكلمة (سيارة) كانت في الماضي، تعني مجموعة الإبل السائرة بالمتاع "وجاءت سيارة فأرسلوا واردهم"(٧٨) وعندما تطورت وسائل النقل والمواصلات، تطورت دلالة هذه الكلمة، فأصبحت تعني المركبة الميكانيكية، التي تفوق الإبل سرعة وحملاً، وكلمة(عفش) كانت تعني الشيء الذي لا قيمة له، أو الإنسان الذي لا خير فيه، فقد جاء في معجم لسان العرب: "عفش: عَفَشَه يَعْفِشُه عَفْشاً: جمعه، وفي نوادر الأَعراب: به عُفَاشَةَ من الناس ونُخاعةٌ ولُفاظَةٌ، يعني من لا خير فيه من الناس"(٧٩) وحاضراً أصبحت تدل على ما يعد للعروس من الأثاث الثمين، ولعل هذا الارتفاع الذي أصاب الدلالة، نتيجة لرقي مدلولها. هو الذي أدى إلى انتقالها تماماً عن المدلول الأول وإحلالها المدلول الجديد.

رابعا: هبوط الدلالة:

قد تصاب الدلالة بالضعف والانهيار. فتنحط بعد ارتقائها، فلا تكاد تثير شيئاً من الاهتمام في نفوس السامعين، ويرجع السبب في ذلك، إلى أنّ الدلالة قد تؤثر تأثيراً شديداً في السامعين في فترة ما، مما يدفعهم إلى استعمالها بكثرة، إلى حد إطلاقها على معان. لا توازي المعنى الأساسي لها في المقدار والأهمية، وذلك رغبة منهم في إحاطة معانيهم بشيء من القوة والرهبة والتجديد، فتنهار بذلك الدلالة، وتصبح عادية وممجوجة وضعيفة، لا تترك أثراً في النفوس كما كان حالها سابقا، ومثال ذلك كلمة (سياسي) وتعني تدبير شؤون الآخرين، والقيام على مصالحهم بالحق، إذ أصبحت تعني حسب المفهوم الغربي (الغاية تبرر الوسيلة) مما أدى إلى إباحة الكذب والغش والنفاق. في سبيل الوصول إلى الغاية المرجوة. ومن الكلمات التي هبطت دلالتها، كلمة (أصولي) إذ كانت محمدة لمن يوصف بها، لأنّ الأصولي هو المتمسك بالأصول، أو الذي يدعو إلى التأصيل، فأصبحت اليوم في علم السياسة، تعني الجريمة والإجرام.

تغير الدلالة في القرآن الكريم:

أولاً: المشترك اللفظي: المشترك اللفظي هو: "ما اتحدت صورته واختلف معناه"(٨٠) أو هو "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"(٨١) فالمشترك اللفظي اتساع في التأويل عن طريق الصيرورة، أي أنّ اللفظ كان يعني أمراً ما، ثم أصبح يعني شيئاً آخر، بخلاف المجاز: الذي يتضمن علاقة بين الدلالة الأصلية والدلالة المجازية، وقد تكون هذه العلاقة علاقة مشابهة أو غيرها، "يقال مشى يمشي من المشي، ومشى إذا كثُرت ماشيته." (٨٢)

ومن أمثلة المشترك اللفظي في القرآن الكريم:

١ - كلمة (الصلاة) من المشترك اللفظي ومن معانيها:

أ - الدعاء: قال تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إنّ صلاتك سكن لهم والله سميع عليم**﴾(٨٣) أي ادع لهم لأنّ في دعائك راحة واستقرارا لهم "وادع لهم بالمغفرة لذنوبهم، لأنّ دعاءك واستغفارك طمأنينة لهم: بأنّ الله قد عفا عنهم وقبل توبتهم"(٨٤) قال الدامغاني: "الصلاة في

هذه الآية بمعنى الاستغفار، أي أنّ استغفارك سكن لهم"[٨٥] ونرى أنّ الدعاء والاستغفار سيّان، طالما أنّ الاستغفار هو طلب المغفرة، والطلب إن كان من العبد إلى ربه كان دعاءً.

ب - الصلاة المعروفة: قال تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين**﴾[٨٦] وقوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً**﴾[٨٧] "أي الصلوات المكتوبة في أوقاتهن"[٨٨]

ت - المغفرة: قال تعالى: ﴿**أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون**﴾[٨٩] أي مغفرة من ربهم ورحمة "والصلاة: الحنو والتعطف فوضعت موضع الرأفة وجمع بينها وبين الرحمة"[٩٠] وقوله تعالى: ﴿**إنّ الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً**﴾[٩١] فالصلاة في هذه الآية الكريمة بمعنى المغفرة "أي أنّ الله يرحم النبي وتدعو له ملائكته ويستغفرون"[٩٢]

ث - مكان تعبد اليهود: قال تعالى: ﴿**الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إنّ الله لقوي عزيز**﴾[٩٣][٩٤] وقال الطبري في تفسيره: "والصلوات تعني كنائس اليهود أو مساجد الصابئين "[٩٥] وجاء في تفسير ابن عباس" أنّ الصلوات في هذه الآية الكريمة تعني المعابد للرهبان.

٢ - كلمة (أمّة) من المشترك اللفظي ومن معانيها في القرآن الكريم:

أ - الدين، أو السنّة، أو الملّة، قال تعالى: ﴿**قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنّا على آثارهم مهتدون**﴾[٩٦] جاء في الكشاف "(إنّا وجدنا آباءنا على أُمَّة) على دين، وقُرِىء على إمّة بالكسر وكلتاهما من الأمّ وهو القصد، فالأمّة الطريقة التي تؤمّ أي تقصد" [٩٧] أي وجدنا آباءنا على ملة، يقول الطبري في تفسير هذه الآية: "بل وجدنا آباءنا على دين وملّة، وذلك هو عبادتهم الأوثان"[٩٨].

ب - الجماعة، قال تعالى: ﴿**ولما ورد ماء مدين وجد عليه أُمّة من الناس يسقون**﴾[٩٩] قال الزمخشري في تفسيى هذه الآية الكريمة: "وجد فوق شفيره ومستقاه (أمّة) جماعة كثيفة العدد من الناس "[١٠٠] وفي موطن آخر يقول الله- تعالى-: ﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون**﴾[١٠١] "ويعني بالأمّة في هذا الموضع الجماعة"[١٠٢]

ت - المعلّم أو الرجل الصالح الذي يؤتم به قال الله -تعالى-: ﴿**إنّ إبراهيم كان أمّة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين**﴾[١٠٣] أي "إنّ إبراهيم خليل الله كان معلّم خير، يأتم به أهل الهدى"[١٠٤] قال الشوكاني: "الأمّة الرجل الجامع للخير"[١٠٥]

ث - المدة من الزمن: قال تعالى: ﴿**وقال الذي نجا منهما واذكر بعد أُمّة أنا أُنبئكم بتأويله فأرسلون**﴾[١٠٦] وكلمة أمّة في هذه الآية

الكريمة تعني مدة زمنية "(بعد أُمّة) بعد مدّة طويلة"[١٠٧] قال الصابوني في مختصره: "بعد أمة أي مدة"[١٠٨].

٢ - كلمة (البرج)من المشترك اللفظي ومن معانيها:

أ - القصر: قال الله تعالى: ﴿**أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة، وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً**﴾[١٠٩] أي "قصور محصنة"[١١٠]

ب - النجم: قال الله تعالى: ﴿**والسماء ذات البروج**﴾[١١١] والبروج هنا تعني النجوم، قال الحسن ومجاهد وقتادة والضحاك: "هي النجوم، والمعنى: والسماء ذات النجوم"[١١٢] وجاء في تفسير الكشاف "وقيل:البروج النجوم التي هي منازل القمر"[١١٣].

٣ - كلمة (الأمر)ومن معانيها:

أ - القول: قال الله تعالى: ﴿**وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أنَ وعد الله حق وأنَ الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً**﴾[١١٤] يتنازع الناس أمرهم أي يتنازعون القول في شأنهم، وأنّ الله - سبحانه وتعالى - أعلم بهم من كلام المتنازعين في ما آلت إليه أحوالهم.

وفي موطن آخر من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى**﴾[١١٥] أي أن قوم فرعون قد تنازعوا القول فيما بينهم، ليخرجوا بما سيواجهون به موسى في أمر تحديه إيّاهم.

ب - الدين: وقال تعالى: ﴿**وتقطعوا أمرهم بينهم كل إلينا راجعون**﴾[١١٦] جاء في الكشاف "أي جعلوا دينهم فيما بينهم قِطعاً كما يتوزّع الجماعة الشيء ويقتسمونه" [١١٧] أي دينهم؛ الإسلام الذي أمروا به، ودخلوا في غيره[١١٨]، وقال الله - تعالى: ﴿**لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون**﴾[١١٩] ظهر أمر الله، تعني ظهر دين الله، وهو الإسلام، قال الشوكاني: "بإعزاز دينه وإعلاء شرعه"[١٢٠].

ت - الموت: قال الله تعالى: ﴿**ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأماني حتى جاء أمر الله وغركم بالله الغرور**﴾[١٢١]. قال الزمخشري: في تفسير قول الله - عزّ وجّل -: "(حتى جاء أمر الله) وهو الموت"[١٢٢] كما جاء في تفسير الصابوني في تفسير هذه الآية الكريمة "أي ما زلتم في هذا حتى جاءكم الموت"[١٢٣].

ث - الشيء أو الحكم قال الله تعالى: ﴿**ما كان لله أن يتخذ من ولدٍ سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون**﴾[١٢٤] أي إذا أراد فعل شيء كان له ذلك، مثل خلق عيسى عليه السلام، وقال- عز شأنه-: ﴿**ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله فإذا جاء أمر الله قضي بالحق وخسر هنالك المبطلون**﴾[١٢٥] أي إذا جاء

حكم الله -عز شأنه- بقتل المشركين ببدر كما جاء في تفسير الدامغاني[١٢٦].

ج - الحكم: قال الله - تعالى -: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أنّ الله على كل شيء قدير وأنّ الله قد أحاط بكل شيء علما﴾[١٢٧]، قال الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة: "أي يجري أمر الله وحكمه بينهن، وملكه ينفذ فيهن، ففي كل سماء وفي كل أرض خلق من خلقه وأمر من أمره وقضاء من قضائه"[١٢٨]

ح - الوحي قال الله -تعالى-: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[١٢٩] يعني أنّ الوحي يتنزل بين هذه السماوات أي الوحي بالرسالات."[١٣٠]

خ - القيامة: قال - تعالى -: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾[١٣١] وكلمة أمر هنا تعني يوم القيامة، وقد جاءت بصيغة الماضي لتأكيد مجيئه وحصوله. ذلك لأنّ الشيء المستقبل، إن لم يكن هناك ريب في حصوله، أمكن التعبير عنه بالماضي.

د - الذنب: قال - تعالى -: ﴿فذاقت وبال أمرها وكان عاقبة أمرها خسراً﴾[١٣٢] أي ذاقت عاقبة ذنبها وجزاءه، نتيجة عتوها عن أمر الله، وتبليغ رسله كما جاء في الآية السابقة لهذه الآية: ﴿وكأين من قرية عتت عن أمر ربّها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذّبناها عذاباً نكرا﴾[١٣٣] وفي قوله -تعالى-: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف، ومن عاد فينتقم الله منه، والله عزيز ذو انتقام﴾[١٣٤].

ذ - التسلط: قال الله - تعالى -: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾[١٣٥]

ر - ومن معانيه الأمر بعينه قال الله - تعالى -: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعما يعظكم به إنّ الله كان سميعاً بصيرا﴾[١٣٦] وأيضا كما في قوله -تعالى-: ﴿إنّ الله يأمركم بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾[١٣٧]

٤ - ولفظ (الحبل) من المشترك اللفظي ومن معانيه:

أ - القرآن: قال الله - تعالى -: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون﴾[١٣٨] أي اجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به، ولا تفرقوا عنه أو اجتمعوا على التمسك بعهده إلى عباده وهو الإيمان والطاعة " أو بكتابه لقول النبي -ﷺ-: (القرآن حبل الله المتين: لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق من كثرة

الردّ...)"[١٣٩] وفسّرها ابن مسعود على أن "حبل الله هو القرآن"[١٤٠]

ب - العهد والإسلام: قال - تعالى -: ﴿ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلاّ بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾[١٤١] "وحبل الله هو الإسلام وحبل الناس هو العهد"[١٤٢]، وقد تعني ذمة الله وذمة المسلمين" ضربت عليهم الذلة في عامة الأحوال إلاّ في حال اعتصامهم بحبل الله وحبل الناس يعني ذمة الله وذمة المسلمين أي: لا عزَّ لهم قط إلاّ في هذه الواحدة، وهي التجاؤهم إلى الذمة، لما قبلوه من الجزية"[١٤٣]

٥ - ولفظ (الحرج) من المشترك اللفظي ومن معانيه:

أ - الإثم: قال الله - تعالى-: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم﴾"[١٤٤] أي أنّ هؤلاء جميعاً لا إثم عليهم إذا تخلفوا عن الغزو مع رسول الله-ﷺ- وفي قوله- تعالى-: ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم﴾[١٤٥] "والحرج في اللغة يعني الضيق، ومعناه في الدين الإثم." [١٤٦]

ب - الضيق: قال - تعالى-: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلوا تسليماً﴾[١٤٧] أي أنّ قضاءك بينهم لم يؤد إلى ضيق قلوبهم أو حرجهم، وقال -تعالى: - ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾[١٤٨] ولما كان التيمم قد شرع تسهيلاً للأمة، وتيسيراً للدين، ودفعاً للضرر الذي قد يصيب ذوي الأعذار، باستعمالهم للماء في حالة الوضوء، فإنّ كلمة حرج الواردة في الآية الكريمة لا تدل إلاّ على الضيق والمشقة التي ينأى الدين بجانبه عنهما دوماً.

٦ - لفظ (البهتان) من المشترك اللفظي ومن معانيها:

١ - الظلم: قال الله - تعالى -: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً واثماً مبيناً﴾[١٤٩] أي أتأخذونه ظلماً وحراما ذلك لأنه من حقهن ولا يجوز لكم أخذه والتمتع فيه، يقول الطبري في تفسيره: "أتأخذون ما أتيتموهن من مهورهن بهتاناً أي ظلماً بغير حق"[١٥٠].

٢ - الكذب: قال الله - تعالى -: ﴿ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا

بهتان عظيم﴾ [151] أي لا يليق بنا أن الخوض في هذا الأمر، ذلك لأنه زور وكذب عظيم لا يليق بالمسلم أن يمارسه ويتخلق به.

٣ - انقطاع المحبة وبطلانها: قال الله - تعالى-: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [152] فبهت الذي كفر يعني انقطع وبطلت حجته، أي أنّ الذي جادل إبراهيم -عليه السلام- أصيب بالدهشة لطلب إبراهيم -عليه السلام- إذ وقف عاجزاً عن تلبية هذا الطلب.

٧ - لفظ (الحساب) من المشترك اللفظي ومن معانيه:

أ - الثواب والجزاء: قال الله - تعالى -: ﴿إنْ حسابهم إلاّ على ربي لو تشعرون﴾ [153] في الآية الكريمة رد على قوم نوح -عليه السلام - الذين رفضوا اتباع نبيهم واتهموا من اتبعوه بأنهم أراذل، فجاء الرد الإلهي بأنّ أجر هؤلاء على الله خالقهم.

ب - العرض على الله - تعالى- قال- تعالى- على لسان إبراهيم -عليه السلام-: ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾ [154] والحساب يعني يوم العرض على الله -سبحانه وتعالى- وقال - عز شأنه - في موطن آخر من القرآن الكريم: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه، فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾ [155] أي يعرض للمساءلة عرضاً يسيراً، روي عن عائشة أنها قالت: قلت يا رسول الله "فسوف يحاسب حساباً يسيراً" قال ذلك العرض يا عائشة [156].

ت - الميزان والمكيال: قال الله -تعالى -: ﴿ومن عمل سيئة فلا يجزى إلاّ مثلها، ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب﴾ [157] أي أنهم يرزقون بغير تقتير في الرزق ولا منّة فيه [158].

ث - العقاب: قال الله - تعالى -: ﴿إنّهم كانوا لا يرجون حساباً﴾ [159] وهذا يعني أنّهم لا يخافون العقاب، لذلك كذّبوا بآيات الله وأنكروها إنكاراً تاماً.

ج - العطاء الكثير الكافي: قال الله - تعالى -: ﴿جزاءً من ربك عطاءً حساباً﴾ [160] إنّ هذا العطاء كافٍ لسد حاجتهم "أي عطاءً كثيراً يكفي حاجتهم" [161].

ح - العدد: قال الله - تعالى -: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرةً لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصّلناه تفصيلاً﴾ [162] ومعنى الحساب "أي لتعلموا عدد الأيام" [163].

٨ - لفظ (العزم) من المشترك اللفظي ومن معانيه:

أ - الصبر أو التصميم: قال الله -تعالى-: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾ [164]" أي لم نجد له صبراً على حفظ العهد لأنه أطاع إبليس وأكل من الشجرة التي

حرمت عليه"[١٦٥]. وقد يأتي لفظ العزم بمعنى التصميم " العزم التصميم، والمضي على ترك الأكل"[١٦٦].

ب - القرار: قال الله -تعالى-: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إنّ الله يحب المتوكلين**﴾[١٦٧] أي إذا قررت فعل شيء فتوكل على الله ذلك لأنه هو الذي يرعاك ويحميك وهو الذي يعرف ما في نفوس الآخرين.

ت - الانقضاء: قال الله -تعالى -: ﴿**للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإنّ الله سميع عليم**﴾[١٦٨] فللرجل أن يهجر زوجته أربعة أشهر ويجوز له أن يعود إليها خلال هذه الفترة أمّا إذا تجاوزها فيعتبر ذلك طلاقاً محققاً وعليه تكون عبارة (وإن عزموا الطلاق) أي إن حققوا الطلاق وانقضت المدة المفروضة دون رجوعهما إلى الحياة الزوجية تحقق الطلاق.

ثانياً: الأضداد:

١ - لفظ (الرجاء): من الأضداد إذ يفيد هذا اللفظ معنى:

أ - الخوف: قال الله -تعالى -: ﴿**قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله**﴾ لا يرجون أيام الله: أي لا يخافون أيام الله، وفي قوله - تعالى -: ﴿**ما لكم لا ترجون لله وقاراً**﴾[١٦٩] "أي لا تخافون لله عظمة"[١٧٠].

ب - وقد يفيد الطمع كما في قول الله -تعالى-: ﴿**وإما تعرضنّ عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولاً ميسوراً**﴾[١٧١].

٢ - لفظ (القُرء) من الأضداد فيأتي بمعنى الحيض، ويأتي بمعنى الطهر، قال الله - تعالى-: ﴿**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهنّ في ذلك إنّ أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم**﴾[١٧٢] جاء في مختار الصحاح "القَرْءُ بالفتح الحيض وجمعه أقْراءٌ كأفراخ و قُرُوءٌ كفلوس و أقْرُؤٌ كأفلس و القَرْءُ أيضا الطهر وهو من الأضداد"[١٧٣] قال أبو عبيدة: "أقرأت المرأة حاضت، وأقرأت طهرت"[١٧٤]

٣ - لفظ (ظنَّ) يأتي هذا اللفظ بمعنى الشك، وقد يأتي بمعنى اليقين، أمّا بمعنى الشك ففي قول الله - تعالى -: ﴿**هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾[١٧٥] أي أنهم شكوا في عملية خروجهم من ديارهم فأصابهم العناد ولم يستجيبوا لأمر الرسول -ﷺ- وأمر المؤمنين، وفي قول الله - تعالى-: ﴿**وإذا قيل لهم إنّ وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلاّ ظناً وما نحن بمستيقنين**﴾[١٧٦] نرى هنا أنّ لفظ الظن جاء بمعنى الشك، ذلك أنّ الآية الكريمة تصف حال الكافرين وعنادهم لرسلهم واعترافهم بأنهم غير مستيقنين بيوم القيامة.

وقد يأتي بمعنى اليقين كما في قول الله

-تعالى-: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه، إني ظننت أني ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية﴾ [١٧٧] فأفاد لفظ الظن هنا اليقين، لوجود قرينة دلت على ذلك في تكملة الآية الكريمة "فهو في عيشة راضية" وفي قول الله-تعالى-: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة إلا على الخاشعين، الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون﴾ [١٧٨] إذ وصفت الآية الكريمة الذين يكبر أمر الصلاة في نفوسهم بالخشوع والتذلل، فلا بد أن تكون الدلالة من (يظنون) هي يستيقنون، لأنّها لو كانت عكس ذلك لما استحق هؤلاء المُتَحَدَّث عنهم هذا المدح الجليل والثناء العظيم من الله تعالى [١٧٩].

وقد تحتمل الدلالتين، وذلك كما في قول الله -تعالى-: ﴿حتى إذا استيأس الرسل وظنّوا أنّهم قد كُذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين﴾ [١٨٠] فإذا قُرئت "(كُذبوا) بالتخفيف على رواية حفص؛ كان الظن بمعنى الشك؛ لأنّ الضمير فيها يعود إلى الكافرين لأنّهم يعتقدون الكذب في كلام الرسل، أمّا إذا قُرئت بالتشديد (كُذّبوا) على رواية أخرى فلفظ (الظن) هنا يعني اليقين؛ لأنّ الضمير فيها يعود على الرُسل". [١٨١]

٤ - لفظ (الوراء) من الأضداد: فيأتي بمعنى خلف، ويأتي بمعنى أمام، ومثاله بمعنى خلف، قول الله - تعالى-:﴿وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحق ومن وراء اسحق يعقوب﴾ [١٨٢] قال أبو حاتم: "في الحديث إنّ وراء ها هنا ولد الولد" [١٨٣] وفي قول الله -تعالى-: ﴿وإني خفت الموالي من ورائي، وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك وليا﴾ [١٨٤] قال السجستاني: "الموالي هم بنو العم" [١٨٥] وقد يأتي بمعنى أمام، كما في قول الله -تعالى-: ﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر، فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً﴾ [١٨٦] أي أمامهم، ولعل الآية التي جاءت في السورة نفسها، تؤكد هذا المعنى" فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئاً إمرا" [١٨٧] يفهم من الآية الكريمة أنّ خرق السفينة قد تم بمجرد إقلاعها من الساحل، تحسباً للخطر الذي سيلاقونه داخل البحر، من تصدي الملك الغاصب لهم، إذ لا يعقل أن يكون ذلك الملك الغاصب في البر قبل خرق السفينة، ولو كان الأمر كذلك فإنهم أحوج ما يكونون إلى السرعة للهرب من ذلك الملك، وكيف تتسنى لهم السرعة والسفينة مثقوبة ومعطوبة؟

ثالثاً: حروف المعاني:

من مجالات التغير الدلالي في القرآن الكريم، تغير دلالات الحروف. والتي لا تفيد دلالات مستقلة في ذاتها، إلا أنّ دلالاتها تظهر في السياق الذي هي فيه.

ومن أمثلة هذه الحروف:

١ - حرف (إنْ): حرف شرط جازم وقد جاء في القرآن الكريم بمعان متعددة منها:

أ - ما النافية: قال الله - تعالى -: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ولو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين**﴾ [١٨٨] "أي ما كنا فاعلين" [١٨٩]، يقول الزمخشري: " أي وما سوّينا هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلائق

مشحونة بضروب البدائع والعجائب"[190]

وفي قول الله -تعالى-: ﴿**قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين**﴾[191] أي ما كان للرحمن ولد سبحانه تنزه عن ذلك.

ب - إذ: قال الله -تعالى-: ﴿**يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين**﴾[192] أي إذ كنتم مؤمنين لأنه -عز وجل- لم يكن شاكاً في إيمانهم وإلاّ لما عبّر عنهم بقوله: ﴿يأيها الذين آمنوا﴾.

ت - لقد: قال الله -تعالى-: ﴿**قل آمنوا به أو لا تؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً، ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا**﴾[193] أي لقد كان وعد ربنا لمفعولا "فإنّ في تغير معنى (إن) إلى (لقد) قطعاً للشك الذي يبديه ظاهر الآية الكريمة"[194]

٢ - حرف (أنْ) من دلالاته:

في قول الله -تعالى-: ﴿**ألم تر أنّ الله سخّر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أنْ تقع على الأرض إلاّ بإذنه إنّ الله بالناس لرؤوف رحيم**﴾[195] في الآية الكريمة "زجر لهم عن التعرض لرسول الله -ﷺ- بالمنازعة في الدين "[196] ومعنى قوله -تعالى- ﴿**أنْ تقع على الأرض**" لئلا تقع على الأرض﴾[197]. وفي قول الله -تعالى-: ﴿**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إنْ امرؤٌ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إنْ لم يكن لها ولدٌ فإنْ كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإنْ كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم**"﴾[198] فقد بيّنت الآية الكريمة كيفية تقسيم تركة من لا ولد له، فمعنى قول الله -تعالى: ﴿**أنْ تضلوا**﴾ "أي لئلا تضلوا"[199]

٣ - (أو) حرف عطف يفيد التخيير بين أمرين، كما جاء في قول الله - تعالى-: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون**﴾[200] فهو تخيير بين الأنواع الثلاثة التي وردت في الآية الكريمة، وقد جاء في القرآن الكريم بدلالات أخرى منها:

أ - الواو: قال الله - تعالى-: ﴿**اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى**﴾[201] فجاءت دلالة حرف (أو) في قوله - تعالى-: ﴿**أو يخشى**﴾ هي ويخشى ذلك لأنّ الخشية تأتي بعد عملية التذكر والتفكير.

ب - بل: قال الله -تعالى-: ﴿**ولله غيب السماوات والأرض، وما أمر الساعة إلاّ كلمح البصر أو هو أقرب إنّ الله على كل شيء قدير**﴾[202] إذ جاءت دلالة الحرف في قوله -تعالى -: ﴿**أو هو أقرب**﴾ أي بل هو أقرب"[203] وقال الله - تعالى- : ﴿**وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون**﴾[204] إذ جاءت دلالة الحرف في الآية الكريمة ﴿**أو يزيدون**﴾ بمعنى (بل) أي بل يزيدون.

٤ - حرف (حتى): ويأتي بدلالات مختلفة منها:

الدلالة اللفظية وتغيرها في القرآن الكريم

أ - بمعنى (إلى) إذ يفيد هذا الحرف انتهاء الغاية كما في قول الله - تعالى-: ﴿**سلام هي حتى مطلع الفجر**﴾[٢٠٥] أي إلى مطلع الفجر"، لا يقدّر الله فيها إلاّ السلامة والخير ويقضي في غيرها بلاءً وسلامةً، أو ما هي إلاّ سلامٌ لكثرة ما يسلّمون على المؤمنين"[٢٠٦].

ب- بمعنى (فلما) قال الله -تعالى-: ﴿**حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيه من كل زوجين اثنين وأهلك إلاّ من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلاّ قليل**﴾[٢٠٧] يقول الزمخشري: " حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام دخلت على الجملة من الشرط والجزاء، فإن قلت: وقعت غاية لماذا؟ قلت لقوله (ويصنع الفلك) أي وكان يصنعها إلى أن جاء وقت الموعد "[٢٠٨] أي فلما جاء أمرنا، وفي قول الله - تعالى-: ﴿**حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كُذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين**﴾[٢٠٩] أي فلما استيأس الرسل[٢١٠].

٥ - حرف (لولا) ويدل هذا الحرف على امتناع لوجود، ويأتي بمعنى (هلاّ) قال الله -تعالى-: ﴿**وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[٢١١] في الآية الكريمة أمر بالنفير ولكن أي نفير؟ فنرى الزمخشري يوضح هذا المعنى " إنّ نفير الكافة عن أوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن، وفيه أنّه لو صحّ، وأمكن ولم يؤدِّ إلى مفسدة لوجب لوجوب التّفقه على الكافة "[٢١٢] فقد دلّ الحرف (لولا) في الآية الكريمة على أنّها جاءت بمعنى (هلاّ) فيصبح المعنى في هذه الآية هو: " فهلاّ نفر من كل فرقة منهم طائفة"[٢١٣].

٦ - حرف (لو) وهو حرف يدل على امتناع لامتناع، ويأتي بمعنى (إنْ) قال الله -تعالى: ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤْمنَّ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم، ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار، والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه، ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون**﴾[٢١٤] فلو كان الحال أنّ المشركة تعجبكم وتحبّونها؛ فإنّ المؤمنة خيرٌ منها، فدل الحرف (لو) في قوله -تعالى -: ﴿**لو أعجبتكم**" أي وإنْ أعجبتكم﴾.

نتائج البحث:

١ - إنّ المفاهيم والمصطلحات الدّلالية المعاصرة، التي بعثها الغربيون من جديد، وتعارفوا عليها في مؤلفاتهم، كانت معروفة عند علماء اللغة العربية القدماء، ولكنها بمصطلحات مغايرة لما هي عليها في وقتنا الحاضر.

٢ - أنّ ثمّ فرقاً بين مصطلح (التطور) ومصطلح (التغير)؛ ذلك أنّ الأول يعني الانتقال بالدّلالة من الأسوأ إلى الأحسن، أمّا الثاني فيعني الانتقال بالدّلالة من الأسوأ إلى الأحسن أو العكس.

٣ - إنّ الغاية من انتقال الدّلالة من مرحلة التخصيص إلى مرحلة التعميم، أو الانتقال من مرحلة التعميم إلى مرحلة التخصيص، هو التماس السهولة وتحاشي التكلف في التعبير.

٤ - إنّ علاقة اللفظ بمدلوله علاقة وضعيّة تعارف عليها الناس، وقد تأتي العلاقة بينهما علاقة طبيعية، ولكنها قليلة إذا قيست بمواد اللغة الأخرى.

٥ - اللفظ ودّلالته سيّان، وإن شئت قلت: هما وجهان لعملة واحدة، لا تفضيل لأحدهما على الآخر، وقد يظهر الرقي والانحطاط من خلال السياق الذي ينتظمهما، وتبعاً لانسجام التركيب الذي هما فيه.

٦ - يعتبر التغير الدّلالي من أهم المحاور التي يقوم عليها الإعجاز البياني للقرآن الكريم، إذ يظهر هذا التغير هذه السمة الرفيعة التي خصّ الله - سبحانه وتعالى- قرآنه الكريم بها دون الكتب السماوية الأخرى.

* * *

الحواشي

١. ابن منظور، لسان العرب،مادة (دلل).

٢. إبراهيم أنيس ورفاقه . المعجم الوسيط، ج١،ص٢٩٤.

٣. ينظر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط١،ج٥،ص٤٢١

٤. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ص٢٩٢

٥. ابن فارس، أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة،ج٢ باب الدال واللام

٦. -سورة سبأ، الآية ١٤

٧. الأصفهاني، الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ١٧١.

٨. الجرجاني، علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص٦١.

٩. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ط١، ص (٢٣-٢٤).

١٠. بالمر. ترجمة صبري إبراهيم السيد، علم الدلالة، ص ٥٨

١١. أحمد عمر مختار، علم الدلالة ط١، المقدمة

12. Desaussure-course in General Linguistics p49 .

13. Bloomfield .Language .pp(139 156) .

14. Sapir . Language .An Introduction to (study) speech pp(207-220).

15. semantics Ingenerative Grammar pp(129-155 Chomsky .Studies on

١٦. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن،ط٧، ص٢٥٧

١٧. المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

١٨. سورة البقرة الآية ١٦٩.

١٩. سورة البقرة الآية ١٤٩.

٢٠. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٢٥٧

٢١. سورة البقرة، الآية ١٧٣.

٢٢. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن الكريم، ص ٢٥٨

٢٣. المرجع نفسه ٢٥٨.

٢٤. سورة الإسراء، الآية ٢٤ .

٢٥. سهام الفريح، بحوث في اللغة والأدب،ص ٢٤٨

٢٦. المرجع نفسه،ص٢٤٨

٢٧. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص ٤٨

٢٨. ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده. ج١،ص٢٦٤

٢٩. ينظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز. ص٣٦٦

٣٠. سورة مريم، الآية ٤

٣١. الفيروز آبادي، القاموس المحيط ج١ مادة (وهن)

٣٢. أحمد السيد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ١٨١- ١٨٢

٣٣. سورة القصص،الآية ٧

٣٤. سورة المؤمنون، الآية ٣٦

٣٥. سورة الرحمن ، الآية ٦٨

٣٦. سورة غافر ، الآية ٣٨-٣٩

٣٧. سورة البقرة، الآية ٢٣٨

٣٨. سورة نوح، الآية ٢٨

٣٩. سورة الأحزاب، الآية ٤

٤٠. سورة آل عمران، الآية ٣٥
٤١. أحمد السيد الهاشمي جواهر البلاغة.ص ٦٧٦
٤٢. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٢٥٨
٤٣. سورة البقرة، الآية ٢١٤
٤٤. أحمد السيد الهاشمي، جواهر البلاغة. ص ١٧٨
٤٥. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج٢، ص٧٦
٤٦. المرجع نفسه .
٤٧. سورة الأحزاب، الآية ٥٣
٤٨. سورة مريم، الآية ٢٠
٤٩. سورة الكهف، الآية ٧٩.
٥٠. سورة الفرقان، الآية ٧١
٥١. سورة الحج، الآية ٧٨
٥٢. سورة الأعراف، الآية ١٤٢
٥٣. سورة القيامة، الآيتان ٢٦، ٢٧
٥٤. سورة البقرة، الآية ١٨٤
٥٥. سورة الأنعام، الآية ٢٧
٥٦. أحمد السيد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ١٧٩
٥٧. سورة المزمل، الآية ٢٠
٥٨. أبو الحسين أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص ٦٤
٥٩. ابن جنّي، الخصائص ج٢، ص٤٥٩
٦٠. ينظر الجواهري، الصحاح، مادة (نزه)
٦١. ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٢٨٧
٦٢. ابن قتيبة، أدب الكاتب ص٣٨ .
٦٣. مهدي عرار، التطور الدّلالي، ص٥
٦٤. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص٩١
٦٥. سورة نوح، الآية ١٤
٦٦. بنظر الرازي، مختار الصحاح، مادة (طور)
٦٧. مصطفى رضوان، نظرات في اللغة، ط١، ص٤٢٠
٦٨. سورة التوبة، الآية ١٠٣
٦٩. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٤
٧٠. علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص٣٢٠
٧١. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٥
٧٢. جورج فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، ص٢٥٨
٧٣. مصطفى رضوان، نظرات في اللغة ص٤٢٢
٧٤. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٥
٧٥. مهدي عرار، تطور الدلالة،ص ١٨٣
٧٦. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص ١٥٨
٧٧. ينظر، العظيم آبادي، القاموس المحيط مادة (ملك).
٧٨. سورة يوسف، الآية ١٩
٧٩. ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (عفش)
٨٠. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٣٠٢
٨١. السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج١، ص ٢٩٢
٨٢. المرجع السابق، ص ٢٩٣
٨٣. سورة التوبة، الآية ١٠٣
٨٤. الطبري - تفسير الطبري، ج١١، ص ١٩
٨٥. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٢٨٤
٨٦. سورة البقرة، الآية ٢٣٨
٨٧. سورة الإسراء، الآية ٧٨
٨٨. الطبري، تفسير الطبري، ج٢، ص ٦٢٢
٨٩. سورة البقرة، الآية ١٥٧
٩٠. الزمخشري، الكشاف، ج١، ص ١٩١
٩١. سورة الأحزاب، الآية ٥٦
٩٢. الطبري، تفسير الطبري، ج٢٢، ص٤٧
٩٣. سورة الحج، الآية ٤٠
٩٤. الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج٢، ص ٥٤٧
٩٥. الطبري، تفسير الطبري، ج١٧، ص ١٨٧
٩٦. سورة الزخرف، الآية ٣٢
٩٧. الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص ١٥٢
٩٨. الطبري، تفسير الطبري، ج ٢٥، ص ٦١

٩٩. سورة القصص، الآية ٢٣
١٠٠. الزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ٤٤١
١٠١. سورة البقرة، الآية ١٣٤
١٠٢. الطبري، تفسير الطبري، ج١، ص ٦٠١
١٠٣. سورة النحل، الآية ١٢٠
١٠٤. الطبري، تفسير الطبري، ج١٤، ص ١٩٦
١٠٥. الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ،ج٣، ص٢٠٧
١٠٦. سورة يوسف، الآية ٤٥
١٠٧. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص ٤٧٣
١٠٨. محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير ،ج٢، ص ٢٥٢
١٠٩. سورة النساء، الآية ٧٨
١١٠. الطبري - تفسير الطبري، ج ٥، ص ٢٠٢
١١١. سورة البروج، الآية ١
١١٢. الشوكاني، فتح القدير، ج١، ص ٤٩٦
١١٣. الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص ٥٦٩
١١٤. سورة الكهف، الآية ٢١
١١٥. سورة طه، الآية ٦٢
١١٦. سورة الأنبياء، الآية ٩٣
١١٧. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص٢٠٥
١١٨. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص٣٩
١١٩. سورة التوبة، الآية ٤٨
١٢٠. الشوكاني، فتح القدير، ج٤ ص٢٦٣
١٢١. سورة الحديد، الآية ١٤
١٢٢. الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٣٤٥
١٢٣. الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج١، ص٤٥٠
١٢٤. سورة مريم، الآية ٦٢
١٢٥. سورة غافر، الآية ٧٨
١٢٦. الدامغاني إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٣٩
١٢٧. سورة الطلاق، الآية ١٢
١٢٨. الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٤١٩
١٢٩. سورة السجدة، الآية ٥.
١٣٠. الشوكاني، فتح القدير، ج٤، ص ٢٤٩
١٣١. سورة النحل، الآية ١
١٣٢. سورة الطلاق الآية ٩
١٣٣. سورة الطلاق، الآية ٨
١٣٤. سورة المائدة، الآية ٩٥
١٣٥. سورة الإسراء، الآية ١٦
١٣٦. سورة النساء، الآية ٥٨
١٣٧. سورة النحل، الآية ٩٠
١٣٨. سورة آل عمران، الآية ١٠٣
١٣٩. الزمخشري، الكشاف، ج١، ص ٢٤٨
١٤٠. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر ١١٦
١٤١. سورة آل عمران، الآية ١١٢
١٤٢. الدمغاني، إصلاح الوجوه والنظائر ص ١١٥
١٤٣. الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٣٥٣
١٤٤. سورة التوبة، الآية ٩١
١٤٥. سورة النور، الآية ٦١
١٤٦. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه ،ج٥، ص٢٧٥
١٤٧. سورة النساء، الآية ٦٥
١٤٨. سورة المائدة، الآية ٦
١٤٩. سورة النساء، الآية ٢٠
١٥٠. الطبري، تفسير الطبري، ج٤، ص ٢٢٨
١٥١. سورة النور، الآية ١٦
١٥٢. سورة البقرة، الآية ٢٥٨
١٥٣. سورة الشعراء، الآية ١١٣
١٥٤. سورة إبراهيم، الآية ٤١
١٥٥. سورة الانشقاق، الآية ٨،٧
١٥٦. الطبري، تفسير الطبري، ج٣، ص ١٢٣
١٥٧. سورة غافر الآية ٤٠

١٥٨. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ١٢٩

١٥٩. سورة النبأ، الآية ٢٧

١٦٠. سورة النبأ، الآية ٣٦

١٦١. الزجاج. معاني القرآن وإعرابه، ج ٥، ص ٢٧٥

١٦٢. سورة الإسراء، الآية ١٢

١٦٣. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ١٢٩

١٦٤. سورة طه، الآية ١١٥

١٦٥. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٣٢٥

١٦٦. الزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ١٦٩

١٦٧. سورة آل عمران، الآية ١٥٩

١٦٨. سورة البقرة، الآيتان ٢٢٦-٢٢٧

١٦٩. سورة نوح، الآية ١٣

١٧٠. عبد الحميد الشلقاني، مصادر اللغة، ص ٩٠

١٧١. سورة الإسراء، الآية ٨٦

١٧٢. سورة البقرة، الآية ٢٢٨

١٧٣. الرازي، مختار الصحاح، مادة (قرأ)

١٧٤. السجستاني، الأضداد، ص ٥

١٧٥. سورة الحشر، الآية ٢

١٧٦. سورة الجاثية، الآية ٢٢

١٧٧. سورة الحاقة، الآيتان ٢٠-٢١

١٧٨. سورة البقرة، الآية ٤٥- ٤٦

١٧٩. ينظر لجنة القرآن والسنة، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص ١٢

١٨٠. سورة يوسف، الآية ١١٠

١٨١. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٤، ص ٧٧-٧٨

١٨٢. سورة هود، الآية ٧١

١٨٣. السجستاني، كتاب الأضداد، ص ١٢٤

١٨٤. سورة مريم، الآية ٥

١٨٥. السجستاني، كتاب الأضداد ، ص ١٢٤

١٨٦. سورة الكهف، الآية ٧٩

١٨٧. سورة الكهف، الآية ٦٩

١٨٨. سورة الأنبياء الآيتان ١٦- ١٧

١٨٩. ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم،ج ٣،ص ١٧٥

١٩٠. الزمخشري. الكشاف، ج ٣، ص ١٨٢

١٩١. سورة الزخرف، الآية ٨١

١٩٢. سورة البقرة، الآية ٢٧٨

١٩٣. سورة الإسراء، الآيتان ١٠٧-١٠٨

١٩٤. ينظر لجنة القرآن والسنة، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص ٤٢٥

١٩٥. سورة الحج، الآية ٦٥

١٩٦. الزمخشري، الكشاف، ج٣، ص ٢٣٥

١٩٧. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٥٣

١٩٨. سورة النساء، الآية ١٧٦

١٩٩. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٥٣

٢٠٠. سورة المائدة، الآية ٨٩

٢٠١. سورة طه، الآيتان ٤٣-٤٤

٢٠٢. سورة النحل، الآية ٧٧

٢٠٣. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٥٦

٢٠٤. سورة الصافات، الآية ١٤٧

٢٠٥. سورة القدر، الآية ٥

٢٠٦. الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص ٦١٧

٢٠٧. سورة هود، الآية ٤٠

٢٠٨. الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٤٠٢

٢٠٩. سورة يوسف، الآية ١١٠

٢١٠. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٤، ص ٧٧-٧٨

٢١١. سورة التوبة، الآية ١٢٢

٢١٢. الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص ٣٤٢

٢١٣. الدامغاني، إصلاح الوجوه والنظائر، ص ٤٢٤

٢١٤. سورة البقرة، الآية ٢٢١

ثبت المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، علي بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢. الباقلاني. ابوبكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت، ١٤٠٧م .

٣. بالمر، ف .ر، علم الدلالة، ترجمة صبري السيد، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٤٠٧ هـ.

٤. الأصفهاني. الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، (د. ت)

٥. أنيس. إبراهيم. دلالة الألفاظ، ط ٢. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م .

٦. أنيس. إبراهيم ورفاقه. المعجم الوسيط، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة، (د.ت) .

٧. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩م.

٧. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي. بيروت، (د.ت).

٩. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ط٣. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٠. الدامغاني، الحسين بن محمد، إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ط٥، تحقيق عبد العزيز سيد، دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٨٥م.

١١. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتب العلمية (د.ت).

١٢. رضوان، مصطفى، نظرات في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٦م.

١٣. الزجاج، أبو اسحق إبراهيم، معاني القرآن واعرابه، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.

١٤. الزمخشري، أبي القاسم جار الله، الكشاف، مكتبة مصر، الفجالة، (د.ت).

١٥. السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد، كتاب الأضداد، تحقيق عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩١م .

١٦. ابن السكيت. يعقوب بن اسحق. إصلاح المنطق، ط٢. تحقيق عبد السلام هارون وأحمد شاكر. دار المعارف. القاهرة، ١٩٥٦م .

١٧. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م .

١٨. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د. ت)

١٩. الشلقاني، عبد الحميد، مصادر اللغة،ط٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع،،طرابلس، ١٩٨٢م .

٢٠. الشوكاني، محمد بن عبد الله بن محمد. فتح القدير، منشورات دار الأرقم، بيروت، (د.ت).

٢١. الصابوني،محمد بن علي، مختصر تفسير بن كثير، ط٥، دار القلم، بيروت، (د. ت).

٢٢. الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة. ط٩. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.

٢٣. الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٢٤. عبد الباقي، محمد فؤاد، ورفاقه، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط٢، ١٩٧٠م.

٢٥. عرار، مهدي أسعد. التطور الدلالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م

٢٦. عمر. أحمد مختار، علم الدلالة، دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢م.

٢٧. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق مصطفى الشويمي. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٨. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب الإسلامية. إيران، ١٩٦٩م .

٢٩. الفريح، سهام، بحوث في اللغة والأدب، مكتبة المعلا،، الكويت ١٩٨٧م.

٣٠. فندريس، جورج، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة (د.ت).

٣١. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق لجنة التحقيق في مدرسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.

٣٢. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، شرح علي فاعور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

٣٣. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، مصر ١٩٦٦ م.

٣٤. القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ط ٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٠م.

٣٥. القيرواني، أبو الحسن علي بن رشيق، العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢ م.

٣٦. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، الرياض، ١٣٩٩هـ.

٣٧. لجنة القرآن والسنة، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٨ م.

٣٨. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

٣٩. الهاشمي، السيد أحمد، جواهر البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

٤٠. وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، دار النهضة، مصر- الفجالة (د.ت)

1. Bloomfield .Language .London .1962
2. Desaussure-course in General Linguistics. USA. 1959
3. Naom Chomsky. Studies on Semantics Ingenerative Grammar.
4. Sapir. Language. An Introduction to (study) speech 1949.

العشور الإسلامية والضريبة الجمركية

دراسة مقاربة

د. المصري مبروك
جامعة أدرار - الجزائر

إن تراثنا الإسلامي مليء بالحلول لكثير من المعضلات الحديثة والمستجدة، والتي يكثر فيها القيل والقال، وتكال حولها الاتهامات، مما يجعل الكثير منا، بل يدفعه إلى ارتكاب المحظور الأشد اليقيني، ولو ردوه إلى أهل الاختصاص لأعطوا الحلول لهذه المعضلات من تراثنا الإسلامي العظيم، وخلصوا الأمة من كثير من الويلات، وأخذوا بأيديها إلى بر الأمان والعيش في هذا الزمان بما يشهده من تقدم وتطور، ليس جريا وراء الغالب، بل بدافع من الفهم والفقه لمعضلاتنا.

ومن هذه المعضلات المستجدة، الضريبة الجمركية وهي ((ضريبة تفرض على السلع عند اجتيازها الحدود دخولاً أو خروجاً))[1].

وهي معاملة عالمية مستندها المعاملة بالمثل، ولكنا نجد الكثير ممن يتعاطون تجارة السوق السوداء، يتهربون عن دفع هذه الضريبة، بدعوى أنها أخذ مال الآخرين بغير حق، ويدفعون الرشاوى من أجلها بدعوى استخلاص الحق، وهذا ما يضر بالاقتصاد الوطني، ويضر أيضاً بالصناعات الناشئة، وفوق ذا وذاك هي خروج عن طاعة الإمام.

ونجد بالمقابل في تراثنا الإسلامي العظيم ما يسمى بالعشور وهي ((الأموال التي تؤخذ من التجار الذين يفدون من البلاد غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية للتجارة)).

وعرفها بعض المحدثين بأنها ((تلك الضريبة التي تفرض على السلع عند اجتيازها حدود الدولة الإسلامية دخولاً أو خروجاً))[2].

ومستندها ما أخرجه يحي بن آدم القريشي عن عاصم الأحول عن الحسن قال: كتب أبو موسى إلى عمر رضي الله عنه: أن تجار المسلمين إذا دخلوا دار

الحرب أخذوا منهم العشر، قال: فكتب إليه عمر رضي الله عنه: خذ منهم إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر، وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر، وخذ من المسلمين من مائتين خمسة، فما زاد فمن كل أربعين درهما درهم))[٣].

وفي الباب آثار كثيرة حتى قال ابن قدامة: إن هذه القصص - قصص العشور - اشتهرت ولم تنكر فكانت إجماعا وعمل بها الخلفاء بعده[٤]

وقال الشوكاني: وفعل عمر وإن لم يكن حجة، لكنه قد عمل الناس به قاطبة فهو إجماع سكوتي.[٥]

وليس الغرض هاهنا أن نستعرض أحكام العشور وتفصيلاتها، وحججها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وإنما قصدنا أن نقدم مقاربة بين الضريبتين الضريبة الجمركية الحديثة والعشور الإسلامية القديمة، نبرز من خلال هذه المقاربة التكييف القانوني والشرعي للعشور الإسلامية، وهل هي زكاة أو خراج أو هي جزية، أو شبيهة بها، وهل يمكن أن تكون العشور مستنداً صحيحاً للضريبة الجمركية، حتى نتمكن من محاربة التهريب، والرشاوى وكفى بهما من جريمة تنخر الاقتصاد وتضر بالحياة الاجتماعية، وتشين الأخلاق ولهذه المقاربة تناول الموضوع في النقاط التالية:

- علاقة العشور بالزكاة.
- العشور والجزية.
- العشور والخراج.
- العشور والضريبة الجمركية.

١ - علاقة العشور بالزكاة:

تتفق العشور بالزكاة بالنسبة للمسلم في أن كلاً منهما يشترط فيه النصاب، وهو العشرون ديناراً أو مائتا درهم، وأن الواجب فيهما هو ربع العشر ويختلفان في غير ذلك[٦]

في أصل الفرض:

فأصل فرض الزكاة، كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فهي ثابتة بالنص الشرعي، لا بالاجتهاد، وحددت أنوعها، ومصاريفها ومقاديرها، ومواعيد جبايتها، بنفس النص الشرعي.

أما أصل فرض العشور فهو الاجتهاد، فقد ثبتت باجتهاد عمر مع إقرار الصحابة وموافقتهم على اجتهاده وكذا عمل الخلفاء من بعده بها، بنيت أساساً على قاعدة (المعاملة بالمثل).

في الخاضعين لها:

- فالزكاة: فريضة أوجبها المولى عز وجل على المسلمين وهم مطالبون بأدائها.

- أما العشور فهي جباية: توظف على أموال التجارة العابرة لحدود الدولة دخولاً وخروجاً، وسواء أكانت هذه الأموال للمسلمين، أم للذميين، أم للحربيين المستأمنين فالكل يخضع لها.

وبهذا يتضح أن مواطن الاختلاف بينهما أوسع نطاقاً من مواطن الاتفاق وبالتالي: فالعشور شيء آخر غير الزكاة، خاصة و أن التوقيت في العشور مختلف فيه، وقد تضاربت فيه الآراء. والصحيح أن التحديد في العشور هو من صلاحية الإمام.

٢ - العشور والجزية:

فإن اتفقا في تحديد النصاب، أي في التحديد

لا في القدر، مع الخلاف الوارد في التحديد ثم في القدر الواجب في العشور، فإنهما يختلفان في أمور كثيرة نذكر منها[٧]:

في أصل التشريع:

الجزية من بنود الميزانية العامة للدولة في الإسلام الشرعية، أي الثابتة بالنص الشرعي، وحددت السنة النبوية مصادرها ومقاديرها وهي الحد الأدنى وتركت الحد الأعلى لتقدير الولاة المسلمين .

- إنما العشور فهي من بنود الميزانية العامة للدولة في الإسلام الاجتهادية، فهي ثابتة باجتهاد عمر .

- المال الذي تجب فيه:

الجزية تجب على الشخص إذا بلغ عنده نصاب معين يخرج به من دائرة الحيف والظلم،فهي لا تجب على فقير، بل من أي مال تجاري كان أو غير تجاري.

- أما العشور لا تجب إلا في المال المعد للتجارة الداخل به الذمي أو الحربي لأقليم الدولة، فيدفع العشور مقابل بيعه تجارته بأمن وأمان .

الأشخاص الذين تجب عليهم :

فالجزية لا تجب إلا على الرجال العقلاء القادرين على حمل السلاح من أهل الذمة .

أما العشور: فتثبت على الذمي الرجل والمرأة، والصبي، في ذلك سواء كما تجب على الحربي وعلى المسلم.

يقول ابن قدامة ((ويؤخذ العشر من كل حربي تاجر، ونصف العشر من كل ذمي تاجر سواء كان ذكراً أم أنثى أم صغيراً أم كبيراً ... وعموم الأحاديث المروية ليس فيها تخصيص للرجال دون النساء وليس هذا بجزية، وإنما هو حق يختص من مال التجارة لتوسعه في دار الإسلام، وانتفاعه بالتجارة فيها فيستوي فيها الرجل والمرأة كالزكاة في حق المسلم))[٨].

وسبب أخذ الجزية مجموع شيئين وهما:

١ - يستمتع دافعوا الجزية بالمرافق العامة مع المسلمين كالقضاء والشرطة وتعبيد الطرق...

٢ - لا يكلف القادرون من أهل الكتاب أن يحملوا السلاح ويدافعوا عن البلاد بل يقوم بذلك المسلمون[٩] بينما العشور تجبى بسبب اجتياز البضاعة حدود الدولة.

الإعفاء منهما:

الجزية لا يجوز للإمام الإعفاء فيها، و إنما له التصرف في الحد الواجب انطلاقاً من الحد الأدنى المحدد بالسنة .

أما العشور، فيجوز فيها النقص كما تجوز الزيادة، ويجوز أيضاً الإعفاء منها كلية[١٠] من حيث سبب الوجوب[١١].

سبب وجوب الجزية، هو إقامة الذمي في دار الإسلام بأمن وأمان .

أما سبب العشور فهو الانتقال بالأموال التجارية والمرور بها عبر حدود الدولة الإسلامية.

فهذه الفوارق البينة الواضحة بين الجزية والعشور تدل دلالة واضحة على أن العشور غير الجزية فهي كما قال - ابن قدامة، حق يختص بمال التجارة لتوسعه في دار الإسلام وانتفاعه بالتجارة فيها.

١ - العشور والخراج:

العشور والخراج يتفقان في أن كلا منهما يعتبر من بنود ميزانية الدولة العامة الاجتهادية، فكلاهما ثابت باجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ووقعا في عهده، ويختلفان في غير هذا.

فالعشور ضريبة عينية تعرض على الأموال التجارية المنقولة عبر حدود الدولة الإسلامية، ولذلك فالأصل فيها هو الاعتداد بوعاء الضريبة وحده أي بالمال الخاضع لها دون الالتفات للظروف الشخصية للممول.

أما الخراج فهو ضريبة شخصية روعي فيها ظروف الممول ومركزه المالي فيؤخذ في الاعتبار ما تحمله كل أرض من مؤونة وعناء، فيزيد سعر الضريبة أو ينقص باعتبار ما يخص الأرض من جودة أو ضعف، وباعتبار نوع السقاية والشرب وباعتبار ما تجود به من زروع وثمار وباعتبار القرب أو البعد عن الأسواق والعمران(١٢).

وبهذا يتضح أن العشور ليست هي الخراج.

الخلاصة:

إذن العشور التي فرضها عمر على التجارات العابرة لحدود الدولة ليست بزكاة في حق المسلم، ولا جزية ولا خراج في حق الذمي أو الحربي (المستأمن) وإنما هي مورد من موارد بيت المال، ثبتت باجتهاد عمر رضي الله عنه، وفي عصره وبالتالي، فمصارفه ترجع للإمام يضعها حيث شاء، وقد ذهب أبو حنيفة إلى جواز صرف صدقات المال الظاهر إلى رأي الإمام واجتهاده فيجعل هذا من حق بيت المال(١٣)

وهكذا ففرض العشور والنصاب الذي تؤخذ منه، والقدر الذي يؤخذ، وسياسة الإعفاء والتغريق ومصاريفها، ترجع لاجتهاد الإمام على ما تقتضيه المصلحة ويتطلبه الوضع الاقتصادي والسياسي للدولة.

٤ - العشور والضريبة الجمركية:

إذا كانت الضريبة الجمركية : هي ضريبة تفرض على السلع عند اجتيازها حدود الدولة دخولاً خروجاً(١٤)

فهل العشور والتي هي ((الأموال التي تؤخذ من التجار الذين يقدمون من البلاد غير الإسلامية للتجارة ببلاد الإسلام أو الذين يخرجون من البلاد الإسلامية إلى البلاد الأخرى للتجارة))(١٥).

فهل هي هذه الضريبة المعاصرة أو شبيهة منها؟

وقد انتهى البحث إلى أن العشور التي فرضها عمر بن الخطاب ليست بزكاة ولا جزية ولا خراج، إنما هي حق آخر، يؤخذ من التجارة مقابل الخدمة، ورواج السلعة داخل البلاد وبيعها فهل هي إذن ضريبة جمركية؟

لقد احتدم النقاش بين الباحثين واختلفوا في هذه القضية بعدما وقع الخلط الكبير بين هذه المفاهيم المتعددة (الزكاة، الجزية، الخراج، العشور) إلا انه لم يصل إلى حد الجدل، وإنما بقي يدور في دائرة وجهات النظر انطلاقاً من الشبه الذي قد يحدث بين هذه المفاهيم، وبالتغافل أحيانا كثيرة عن مواطن الخلاف بينها، ومن ثم يرتسم بالنقل المجرد أو التقليد الذي لا ينبغي للمعتمد عليه أن يدلي برأيه في الموضوع، لأن الموضوع بطبيعته يحتاج إلى المقارنة والموازنة

بين الإمارات المتباينة، أوجه الشبه وأوجه الخلاف، انطلاقاً من التعريفات وانتهاء بتفريعات الأحكام، ليتسم البحث عندها بالموضوعية العلمية، التي لا تنظر إلى النتائج كيف هي أو ما هي؟ بقدر ما تنظر إلى المنهج العلمي، وما يتطلبه من الأمانة العلمية، وصحة طريقة الاستدلال على ما يغلب على ظن الباحث بما ينقدح في ذهنه من المادة العلمية المتاحة وانطلاقاً من هذا ندخل إلى الموضوع بتحديد أوجه التشابه وأوجه الخلاف بين العشور والضريبة الجمركية المعاصرة .

- أوجه التشابه :

يقول احمد الحاج علي الأزرق: - إن الدولة الحديثة تتقاضى رسوما* على البضائع الواردة إليها من البلاد الأجنبية، وتجعل أساس تقرير هذه الرسوم كون الصنف أجنبياً .

وهذا المبدأ هو الذي أقره عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما كتب إليه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، أن المسلمين إذا قدموا إلى بلاد أهل الحرب بتجارة أخذوا منهم ضريبة على ذلك، فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن يعاملهم بالمثل .

من الملاحظ أن بعض الدول الحديثة تتجه في معاهداتها التجارية إلى تخفيض الرسوم الجمركية، أو عدم فرضها، على صنف معين من بلاد الدول المتعاقدة في نظير مقابلتها بالمثل، وحاجتها إلى ذلك .

وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه حيث قرر إعفاء الحربيين من هذه الضريبة مقابل إعفائهم المسلمين، وتخفيضها على بعض الأصناف الواردة للمسلمين وهم في حاجة إليها كالحبوب والزيوت[١٦].

ومسألة الإعفاء من الضريبة كلية أو التخفيض منها أقرها فقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة مادامت داخلة في إطار المعاملة بالمثل أو ما يحقق مصلحة الأمة [١٧] وهذا مبدأ هام جداً من مبادئ التجارة الخارجية في العصر الحديث.

الملاحظ إن وعاء الضريبتين واحد. وهو الأموال التجارية التي تمر عبر حدود الدولة دخولاً أو خروجاً، وبالتالي فمحل الضريبة فيهما هو سلع الصادرات والواردات، بحيث تجبى هذه الضريبة عند اجتياز السلع حدود الدولة ومرورها على العاشر أو مأمور الجمارك [١٨] وهذا دليله واضح مما سبق.

سبب فرض الضريبتين متشابه أيضاً، فهو إما معاملة بالمثل، أو تحقيقاً لمصلحة عامة سياسية كانت أو اقتصادية، وما أخذه عمر من النبط (نصف العشر من الحنطة والزيت والعشر من القطنية) إلا دليل واضح على اعتبار المصلحة في فرض العشور اقتصادية ومالية، وهذا الذي تؤسس عليه اليوم التعاريف الجمركية.

أوجه الاختلاف بينهما:

استخلص الكثير من الباحثين قديماً وحديثاً، من اعتبار نصاب الزكاة في أخذ العشور، إنهما تؤخذ من المسلمين زكاة، وما يؤخذ من الذميين جزية، وما يؤخذ من الحربين - المستأمنين- عقد وقد بحثنا هذه المسألة وتبين لنا أن العشور الإسلامية كما فرضها عمر، وكما فرع الفقهاء أحكامها ليست بزكاة في حق المسلم ولا جزية في حق الذمي.

إلا أنهم ينطلقون من هذا[١٩] ويقولون بأن ضريبة العشور في الإسلام كانت تؤخذ من

المسلمين بصفة كونها زكاة، وتشترط فيها شروط الزكاة .

أما الآن فقد انتفت عنها هذه الصفة وأصبحت مجرد ضريبة تفرضها الدولة لما لها من السيادة وحسبما تقتضي به الاتفاقات المرعية فلا تسقط على دافعها الزكاة، ولا تشترط في المال ولا في الممول شروطها، من ناحية البواعث على فرضها فقد كان الملحوظ فيها أولاً أنها رسم حماية وتأمين للتجار، ولذلك تفاوتت بتفاوت الحاجة إلى تلك الحماية.

أما اليوم فلها أغراض شتى غير تلك، لها دخل كبير في رفع هذه الضريبة أو خفضها.

منها حماية الصناعات الناشئة من أن تتلفها في مهدها منافسة البضائع الأجنبية.

ومنها توفير ما لابد منه لحاجة الأمة، ومنعه من أن يتسرب إلى البلاد الأجنبية.

ومنها الحد من الإسراف والترف، واتلاف المال في مجرد الكماليات والزينة.

من جهة مقدارها ومنشأ اختلافه وكيفية التقدير، فقد علمنا أنها كانت تجبى في كل الأموال بنسبة واحدة (عشر أو نصفه أو ربعه) ولا تختلف إلا باختلاف المالك على عكس الحال في العصر الحديث، فكل الناس سواسية في أصل التقدير. والاختلاف إنما هو باختلاف البضائع، فضريبة البضائع الكمالية تختلف عن ضريبة البضائع الضرورية(٢٠).

الخلاصة:

ما يمكن استخلاصه من عرض أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين العشور الإسلامية والضريبة الجمركية المعاصرة ما يلي:

فيما يتعلق بأوجه التشابه، فهي ظاهرة لا اعتراض عليها لما علمت من ذلك التشابه البين، ولا جدال فيها وإنما الجدال في أوجه الاختلاف.

تقول منى عبد الشافي (وفي تقديرنا أن الضريبة الجمركية الحالية تماثل ضريبة العشور الإسلامية، بل ليس من المبالغة القول: بأن الكثير من القواعد الأساسية في النظام الجمركي في العصر الحديث تجد أصلها التاريخي في ضريبة العشور الإسلامية، وفيما قامت عليه من تنظيم فني يتسم بالدقة والعدالة، وذلك على النحو الذي نعرض له في مجال الحديث عن أساس الضريبة في العشور(٢١).

ولنعرض الآن لأوجه الاختلاف لنناقشها.

وصف العشور بأنها زكاة، وهذا استناداً إلى اعتبار النصاب فيها، وهذا غير كاف لما علمت من أن العشور تفرض على المسلم والذمي والحربي في آن واحد، ويشترط النصاب للجميع. وأن اشتراط النصاب أمر مختلف فيه، وإنما النصاب يدل على العدالة في العشور وقد بينا ذلك بوضوح في علاقة العشور بالزكاة.

أغراض الضريبة الجمركية المتعددة والتي لم تكن العشور الإسلامية تهدف إليها.

- ففيما يتعلق بخفض الضريبة ورفعها، فهذا أصل أصلته العشور وهو ما فعله عمر رضي الله عنه مع النبط حيث خفضت الضريبة في الحنطة والزيت إلى نصف العشر ورفعت في القطنية إلى العشر، وهو الأمر الذي أقره فقهاء الشافعية و الحنفية والحنابلة حيث أجازوا وضع العشر كلية معاملة بالمثل أو إذا رأى ولي الأمر مصلحة راجحة في ذلك(٢٢).

- أما عن حماية الصناعة المحلية الناشئة من المنافسة الأجنبية فهذا أمر مستحدث، وأصل المصلحة دليله. لأن العشور ما شرعت إلا عندما دعت الحاجة إليها، وذلك عندما اتسعت رقعة دولة الإسلام في عهد عمر رضي الله عنه، وهو الأمر الذي أكده أبو عبيد(٢٣).

وأما عن توفير ما لابد منه لحاجة الأمة.

فالعشور الإسلامية حينما فرضت راعت هذه القضية باعتبارها مصلحة معتبره، ولذلك لم تكن العشور موجودة في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد أبي بكر رضي الله عنه، وإنما وجدت في عهد عمر رضي الله عنه عندما توسعت الفتوحات الإسلامية، فكان فرض العشور لمتطلبات الدولة الجديدة، وهو ذات الأمر الذي قام به عمر رضي الله عنه حيث أنه فرض على النبط في الحنطة والزيت نصف العشر ليكثر الحمل على المدينة وفي القطنية العشر، والتفريق بين سببه وهو توفير ما لابد منه لحاجة الأمة من الزيت والحنطة بخفض سعر العشور فيهما والعشور الإسلامية في هذا أسبق من الضريبة الجمركية المعاصرة.

أما عن أوجه الاختلاف في المقدار ومنشأ اختلافه وفي كيفية التقدير.

إذ مسألة المقادير المفروضة واختلافها على الضرائب التجارية الوضعية فهذا محل نظر كما تقول منى عبد الشافي- إذ أن ثبات سعر ضريبة العشور هو ثبات نسبي، وليس ثباتاً مطلقاً أي أنه ثبات يفي بتحقيق قاعدة اليقين في الضريبة، وهو أحد تطبيقات العدالة في التكليف المالية، دون تحجر أو جمود، والدليل على ذلك، أنه يجوز للدولة أن تزيد العشور إذا كان ذلك يحقق مصلحة لها، ولارتباط هذه الضريبة بسيادة الدولة على إقليمها، لها أن تعدلها وفق ما تقتضيه مصلحة البلاد.

- فقد قرر الفقهاء إدخال الموارد إلى دار الإسلام ما لم يكن الحربي في حالة حرب معنا فدخوله مرهون بترخيص، وكذلك يمنع الحربي وغيره من إخراج ما فيه تقوية من دار الإسلام إلى دار الحرب وكل ما يستعان به على الحرب يمنع منه(٢٤).

- وقد أقر عمر بن الخطاب تخفيض الضريبة على السلع الضرورية التي تحتاج إليها البلاد.

- وهو ذات الأمر الذي يراه الفقهاء الشافعيون والحنفية والحنابلة من جواز الإعفاء من الضريبة وخفضها إذا كان في ذلك مصلحة راجحة للأمة قياساً على ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الزيت والحنطة مع النبط.

- وفي النظام الجمركي في العصر الحديث، يجوز للدولة تعديل تعرفتها الجمركية بإرادتها المنفردة أو عن طريق الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول، كما يجوز الإعفاء كلية من الضريبة إذا رأت في ذلك مصلحة لها، كما تمنع الإستيراد كلية من دولة ما، او تمنع سلعة دولة ما نظراً لمواقفها التي لا تخدم سياستها أو اقتصادها(٢٥).

وهو ذات الأمر الذي تقوم بها الدولة في الإسلام إذ تراخيص دخول الحربي لاتمنح إلا بصلح أو اتفاق، ومن دخل دار الإسلام من غير ترخيص فقد عرض نفسه للخطر إذ قد يكون ما يدخل به فيئاً لبيت مال المسلمين، وهذا أمر قررته السياسة الشرعية للدولة في الإسلام(٢٦) فلأن تعدل في مقادير وسعر ضريبة العشور سياسة من باب أولى، هذا مع عدم التسليم بثبات المقادير في العشور الإسلامية فإن مالكاً يرى أن العشور

لا يحدد بحد أدنى وإنما تجب العشور في كل مال للتجارة وتخرج من القليل والكثير، لأن الذي يؤخذ من أهل الذمة ليس بزكاة فينظر إلى مبلغها حدها وإنما هو فيء بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم[٢٧]، ولربما كان لهذا الرأي في العصر الحديث وجاهته. لأن التاجر في الغالب لا يحمل أقل من النصاب الذي ذهب إليه العلماء، فإذا قيدنا الأخذ بالنصاب- كما يقول أبو صالح - فربما احتال الذمي أو الحربي في تهريب أمواله أو تقليلها هروباً مع العشور، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الخلاف الوارد في المسألة في تفاصيل الفروع الذي يدخل في التنظيم الفني للعشور مما يدل أن العشور في أصلها جائزة، وثبت ذلك باجتهاد عمر بن الخطاب مع إجماع الصحابة على ذلك ومتابعة الخلفاء من بعده له في هذا النهج، وفروع المسألة يرجع إلى اجتهاد الإمام على ما تقتضيه المصلحة فينظم بذلك العشور تنظيماً فنياً يتفق مع أصل المشروعية، في مراعاة الظروف والأحوال، وما تتطلبه الدولة من المصالح،تماماً علما تسير عليه الضريبة الجمركية الحديثة التي أصبحت تنطلق أولاً من أصل المعاملة بالمثل الذي سنه عمر رضي الله عنه، وثانياً ما تقتضيه مصلحة الدولة، سياسية كانت أو مالية أو اقتصادية أو اجتماعية وهو الأمر الذي بنيت عليه شرائع الإسلام (فللدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرهما ومفاسد إذا تحققت هلك أهلهما، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة وإنما يعملون بناء على حسن الظنون،وهم مع ذلك يخافون ألا يقبل منهم ما يعملون، وقد جاء التنزيل بذلك في قوله (والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون)[٢٨] فلذلك أهل الدنيا إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجار يسافرون على ظن أنهم يستعملون بما به يرتفقون والأكارون يحرثون ويزرعون بناء على حسن الظنون أنهم مستغلون، والحمالون والبغالون يتصدرون للكراء لعلهم يستأجرون، والملوك يجندون الأجياد ويحصنون البلاد بناء على أنهم بذلك ينتصرون، وكذلك يأخذ الأجناد الحذر والأسلحة على ظن أنهم يغلبون ويسلمون، والشفعاء يشفعون على ظن أنهم يشفعون، والعلماء يشتغلون بالعلوم على ظن أنهم ينجحون ويتميزون، وكذلك الناظرون في الأدلة والمجتهدون في تعرف الأحكام، يعتمدون في الأكثر على ظن أنهم يظفرون بما يطلبون، والمرضى يتداوون لعلهم يشفون ويبرؤون. ومعظم هذه الظنون صادق موافق غير مخالف ولا كاذب، فلا يجوز تعديل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفاً من ندور وكذب الظنون. ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون[٢٩].

- ومن ثم فهذه مصالح مظنون تحصيلها، ومفاسد مظنون درؤها أفلا يحق للمجتهدين وأهل الاختصاص النظر في هذه الأمور وأن ينظموها تنظيماً ينطلق من أجل المشروعية تحقيقاً لهذه المصالح المظنون تحقيقها ودرءاً للمفاسد المظنون وقوعها، مما يترتب عن عملية التصدير والاستيراد وإدخال السلع وإخراجها، وفق تنظيم دقيق يراعي العدالة ويحترم الحريات .

خلاصة القول : فإن لم تكن الضريبة الجمركية هي العشور الإسلامية فإنما هي أشبه بها بكثير لأن كليهما يهدف إلى هدف واحد. وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة والله اعلم .

الحواشي

١ - عبد الحكيم الرفاعي - السياسة الجمركية الدولية والتكتلات الاقتصادية ص١٧.

٢ - منى عبد الشافي - الضريبة الجمركية - ص٥٢٢ رسالة دكتوراه جامعة القاهرة.

٣ - يحي بن آدم - كتاب الخراج - دار التراث ص١٢٦.

٤ - المغني لابن قدامة ٨/٥١٨.

٥ - نيل الأوطار للشوكاني ٨/٢١٢.

٦ - انظر في ذلك: غازي عناية، أصول الميزانية العامة ص ٤٩ فما بعدها ومنى عبد الشافي، ص٥٢٨،٥٢٧.

٧ - انظر في ذلك غازي عناية المرجع السابق ص ٥٠ فما بعدها ومنى الشافي نفس المرجع ص ٥٢٩،٥٣٠ والمغني ٨/٥٢٢ أبو عبيد - المرجع السابق ص ٤٧٥ فما بعدها. احمد الحاج علي الأزرق - السياسة المالية للدولة في صدر الإسلام - ص٣٠٤.

٨ - ابن قدامة - المغني -٨/٥٢٢

٩ - عبد الله محمد محمد القاضي - السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق ط (الأولى) سنة ١٤١٠هـ ١٩٨٩م ص٩٣٥.

١٠ - منى عبد الشافي - مرجع السابق ص٥٣٠.

١١ - منى عبد الشافي - مرجع السابق ص٥٣١.

١٢ - منى عبد الشافي - مرجع السابق - ص٥٣١.

١٣ - أبو صالح - العشور - ص٥٥.

١٤ - عبد الحليم الرفاعي - مرجع سابق ص١٧.

١٥ - محمد عمارة - مرجع سابق - ص٢٧٧.

* يطلق على الضريبة الجمركية اسم الرسم، وهي في الحقيقة ضريبة لا رسماً

١٦ - أحمد الحاج علي الأزرق - السياسة المالية للدولة في صدر الإسلام ص٣٠٣.

١٧ - الشافعي - الأم - ٤/٢٠٤. والزرقاني شرح الموطأ ٢/١٤٣؛ وابن قدامة - المغني ٢/٥٧٧. وابن عبد الواحد - فتح القدير -٢/١٧٤.

١٨ - منى عبد الشافي مرجع سابق ص٥٣٥.

١٩ - المرجع السابق وانظر منى عبد الشافي ص٣٣٣/٣٣٤ واحمد الحاج علي الأزرق ص٣٠٤: يوسف أبو جليل الضريبة في الإسلام والتشريع الوضعي ص٣٢.

٢٠ - منى عبد الشافي، مرجع سابق. ص٥٢٣-٥٢٤ وأحمد الحاج علي الأزرق، مرجع سابق. ص٣٠٤.

٢١ - منى عبد الشافي، مرجع سابق. ص٥٢٤-٥٢٥.

٢٢ - المغني لابن قدامه ٠٨/٥٧٧. وابن عبد الواحد - فتح القدير ٢/٩٧٤.

٢٣ - أبو عبيد، الأموال. ص٤٧٦.

٢٤ - أبو صالح، العشور ص٦٢-٦٥.

٢٥ - منى عبد الشافي مرجع سابق ص٥٣٦-٥٢٧.

٢٦ - انظر ذلك - الأم للشافعي ص٢٠٤-٢٠٥.

٢٧ - الزرقاني على الموطأ ج /١٤٢ وأبو صالح - العشور ص٧٧.

٢٨ - سورة المؤمنون : الآية ٦٠.

٢٩ - العز بن عبد السلام -٨٧ - قواعد الأحكام ص٤.

الأحلام بين مفكري الشرق المسلمين ومفكري الغرب المحدثين

دراسة نظرية مقارنة

محمد ذنون الصائغ

الموصل - العراق

استرعت ظاهرة الأحلام اهتمام الحالمين والمفسرين عبر عصور التاريخ، ونجم عن هذا الاهتمام ظهور العديد من النظريات حول ظاهرة الأحلام، كما نشأت العديد من الاجتهادات التفسيرية لمحتواها، إلا أن الأحلام ظلت ظاهرة معقدة وعصية على الفهم والتأويل بالرغم من كل هذه المحاولات[1]، فليس من السهل إبداء الرأي الفصل وبشكل قاطع بالنسبة للأحلام ومسبباتها فنحن أمام ظاهرة بدأت مع الإنسان ولازمته منذ ان كان بدائياً وتدرج بحياته وتطور بمعلوماتة، وقيل وكتب عنها الكثير[2].

فعلى مدى عصور من الزمن كانت الأحلام تخلب لب الإنسان وتثير مخاوفه[3]، ولعبت الأحلام أدواراً هامة في المسيرة التاريخية لبني الإنسان بما في ذلك فعلها في الحياة الحضارية والثقافية للكثير من المجتمعات في العصور السابقة[4]، فالأحلام كانت تجعل الإنسان يعمل أو يمتنع عن أعمال معينة، وتعد وثيقة "جستر بيتي" التي يرجع تاريخها إلى ٢٠٠٠-١٧٩٠ ق.م من أقدم وأشمل الوثائق عن الأحلام، حيث تصف ما يقارب الألفي حلم، وتصنفها بحسب كونها تعيسة أو سعيدة في مستقبل الفرد، وترينا موضوعات تلك الأحلام تشابهاً مدهشاً مع موضوعات الأحلام المعاصرة التي تحوي أفكاراً رئيسة: كالولادة والممات والامتلاك الروحي والفراق والعنف وأحياناً الجنس، وأكد الآشوريون ظاهرة ثبوت الأحلام، وتبنى اليونانيون والرومان والعبرانيون طريقة تفسير الأحلام التي كان يستخدمها الآشوريون والمصريون القدماء[5].

ومع أن فعل الأحلام في حياة بني البشر قل كثيراً في العصور الحديثة، إلا أن هناك توجهاً جديداً من الاهتمام بظاهرة الأحلام في عصرنا هذا[6]، مع اكتشاف مرحلة تسارع حركة عين

النائم والزاهرات الحلمية المتعلقة بها، بدأ عهد جديد من البحث في الأحلام، ولكن منهج العلوم الفيزيائية والطبيعية يحمل في طياته أشكالاً يظهر في تفسيراته المبسطة جداً لهذه الظاهرة[٧]، فرجال العلم تفتر ثغورهم عن ابتسامة ساخرة إذا ما عرض عليهم أحد ما تفسير حلم من الأحلام[٨]، إذ لا يعدو الحلم بالنسبة لهذه العلوم سوى صيرورة فيزيولوجية لا تستوجب أن نبحث فيما وراءها عن معنى أو مدلول أو نية، فهو ليس سوى تنبيهات بدنية تهز أثناء النوم حبال الآلة النفسية، فتندفع نحو سطح الوعي تارة بهذه الصورة وطوراً بتلك[٩]، والخرافة الشعبية غير المبتوتة الصلة بمأثورات العصور القديمة هي وحدها التي تأبى أن تكف عن الإيمان بقابلية الأحلام للتأويل، فضلاً عن أن الافتراض القائل بأن للحلم معنى وبأنه قابل بالتالي للتأويل لم يدخل بعد في عداد المعتقدات العامة الشائعة لا سيما في الغرب[١٠].

لقد دارت العديد من الأسئلة والتفسيرات ووضعت العديد من النظريات حول الأحلام... فهل هي تحذير مسبق؟ أم هي إلهام؟ أو ربما هاجس أو إنذار؟ كل هذه الأسئلة وغيرها خدعت ولازمت الجنس البشري منذ فجر التاريخ، مما أدى إلى اهتمام الأديان بالدرجة الأولى والعلوم المرتبطة بها، فضلاً عن العديد من العلوم الإنسانية والطبيعية الأخرى، محاولة تفسيرها والتعرف على خفاياها الغريبة[١١].

الأحلام عند مفكري الشرق المسلمين

في كتب التفسير والسير والأخبار والأدب أمثلة عديدة عن الأحلام تشير إلى أن الاعتقاد بها كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وإن أثرها كان عميقاً في حياتهم، ويبدو لأهل الكتاب أثر عليهم في كيفية تفسير الأحلام آنذاك، فالاعتقاد بها كان اعتقاداً عاماً شائعاً بينهم، وكان يقوم بالتفسير متخصصون وفق مفاهيم توارثوها مما كان مختلفاً عن الأمم الأخرى[١٢].

فالعراف أو الكاهن في القبيلة هو الذي كان يلعب دوراً حاسماً في تفسير الأحلام من خلال رأسماله المؤلف من الحدس وبعض المعرفة بالناس، أو المصادفات التي يتفق لها أن تصدق حدسه[١٣].

ولما جاء الإسلام وتحت إشارة القرآن الكريم للرؤيا في العديد من المواضع، نشأ في الفكر الإسلامي مفهوم واضح ونظرية لها أبعاد شغل بها المفكرون الإسلاميون والأدباء والباحثون لاسيما في علوم الفقه من بعدهم شغلاً عظيماً[١٤]؛ إذ تناول هؤلاء المفكرون المادة الخاصة بالرؤى والأحلام بتوسع كبير.

فقد ورد في القرآن الكريم قصة ذبح سيدنا إبراهيم لولده إسماعيل عليه السلام وَهَمُّهُ بذلك إلى أن نودي بالكف عن ذلك، وأنه فدى بكبش يذبح عوضاً عنه حيث رأى سيدنا إبراهيم عليه السلام في منامه أنه أمر بأن يقدم ابنه إسماعيل قرباناً لله ويحرقه كما تقدم القرابين وتحرق، فصدم بذلك الأمر الإلهي الصادر إليه في المنام. وعرض الأمر على ولده فقبل القضاء برضا، وقال: ﴿**يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾[١٥].

وأشهر أحاديث الرؤى في القرآن الكريم وأروعها جمالاً حديث رؤيا يوسف بن يعقوب (عليهما السلام)، وكانت أربع وهي: رؤيا النبوة ورؤيا المؤامرة التي حيكت ضده من أخوته ورؤيا

الفتيان التي فسَّرها في سجنه ورؤيا الملك... أما رؤى المصطفى محمد خاتم الأنبياء والمرسلين (ﷺ) في المنام، فهما رؤيتان: رؤيا معركة بدر ورؤيا فتح مكة اللتان كانتا من أقوى حوافز النصر عند المسلمين المؤمنين الصابرين على الكثرة الكافرة، فحين تحضر الجمعان للالتقاء وقبيل المعركة نزل قوله تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ (سورة الأنفال: ٤٣ – ٤٤)، وهكذا ثبتت رؤيا رسول الله ﷺ برؤية اليقظة كما شاء لها الله لتكون سبيلاً لنصرة الإسلام والمسلمين(١٦).

وفي فتح مكة رأى في منامه (ﷺ) في العام الذي سار فيه إلى الحديبية أنه دخل مكة وطاف بالبيت العتيق. وكان لهذه الرؤيا الصادقة شأن بالغ الأهمية وليس أبلغ من القرآن الكريم تعبيراً في سورة الفتح، إذ يقول(سبحانه وتعالى) عن رؤيا المصطفى(ﷺ) في فتح مكة سلماً ودخوله البيت الحرام: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.(سورة الفتح: الآية ٢٧).

وهكذا كان الرسول (ﷺ) مؤمناً شديد اليقين بوعد ربه حين قاوم دعاة الغزو الحربي لمكة فكان تصديقه وعد الله، وكان صدق الله وعده(١٧).

وفي مجال تفسير الأحلام نجد بأن الديني هو الأقدم بينها، وهو الأكثر قبولاً وانتشاراً بين الناس، وذلك لوجود علاقة وثيقة بين الدين والأحلام لاسيما وأن الدين الإسلامي وردت فيه العديد من الرؤى والأحلام وفسرت باتباع المنهج القرآني في التفسير،وفق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وكان من معجزات سيدنا يوسف (عليه السلام) أنه كان يفسر الأحلام التي كان يقصها عليه الآخرون، وهي كرامة وعلم وهبه إياها الله (عز وجل)، وعززت أحاديث الرسول الكريم محمد (ﷺ) العلاقة بين الدين الإسلامي والأحلام(١٨). فالنصوص القرآنية والأحاديث الواردة عن رسول الله (ﷺ) والآثار، هيأت مناخاً مناسباً لدراسة الرؤيا وتعبير مفرداتها، ونقل إلينا في ثنايا المصنفات والمراجع الإسلامية أقوال متفرقة لكبار الصحابة كأبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب وعلي بن أبي طالب (رضوان الله عليهم أجمعين) في تعبير الرؤيا وتفسير شيء مما غمض من مفرداتها، فعن علي بن أبي طلحة أن عبد الله بن عباس قال الإمام عمر بن الخطاب (ﷺ): (مِمَّ تصدق الرؤيا ومِمَّ تكذب؟ فأجابه "أن الله (عز وجل) يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فمن دخلت ملكوت السماء فهي تصدق، وما كان منها دون ملكوت السماء فهي التي تكذب")، وعن الإمام على (كرم الله وجهه) قال: (تخرج الروح عند النوم ويبقى شعاعها في الجسد، فبذلك يرى الرؤيا فإذا انتبه النائم من النوم عادت الروح إلى جسده بأسرع لحظة)(١٩).

وهنا ينبغي التفريق بين التفسير الديني للرؤيا وللحلم، حيث تعد الرؤيا صحيحة ومحققة لأنها عند الله تعالى، أما الحلم فهو من عند الشيطان أو من أحاديث النفس، ويظهر ذلك جلياً في أحد

أحاديث الرسول (ﷺ) حين قال (الرؤيا ثلاثة، فرؤيا بشرى من الله، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا يُحدِّثُ بها الإنسان نفسه فيراها)[٢٠]، وفي حديث آخر للرسول (ﷺ) رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: (لم يبقَ من النبوة إلا المبشرات) قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة.[٢١][٢٢].

فالرؤيا في التفسير الديني هي رسالة من الله (عز وجل). وهي إما أن تكون بشرى منه (عز وجل) للرزق أو عمل الخير أو لحدث ما غيره، أو رسالة تحذير وتنبيه للشخص الرائي، وذلك لحصول تقصير معين في واجباته الدينية لكي يعالج هذا القصور[٢٣].

ومعنى قول النبي محمد ﷺ عن المبشرات الباقية بعد النبوة أنه لما كانت بداية نبوته قبل أن يأتيه الوحي على لسان جبريل (عليه السلام) بالرؤيا الصالحة كما هو مذكور في حديث أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، فما كان بدؤها أولاً هو الذي يبقى منها أخراً وهي المبشرات، وأما معنى أنها جزء من أجزاء النبوة، فلأن محتواها يجيء موافقاً للنبوة في كلياتها إلا أنها جزء باق منها، لأنها إفاضة غيبية للمؤمن تحوي بين طياتها بشارة أو نذارة، وهي تستقي محتواها ودلالاتها من المصدر الإلهي نفسه لذا انتفى عن مضمونها الكذب، وقد نبه (ﷺ) في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه (وما كان من النبوة لا يكذب)، لذا فإن المنامات التي تخالف كليات الشريعة التي أرستها النبوة تخرج عن دائرة الرؤيا وتدخل في دائرة أضغاث الأحلام، أما توجيه النسب العددية التي ترتبط بها الرؤيا الصالحة بالنبوة فهذا مما لا يعلم تأويله إلا نبي، لأن تفصيل العدد وحصر النبوة متعذر[٢٤]، ووصف القرآن الكريم المؤمنين بأن: ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَياةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ**﴾ (سورة يونس: الآية/ ٦٤)، ففسر الفخر الرازي هذه البشرى بأنها الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له. وسرى هذا التفسير بين المسلمين حتى استقر في أذهانهم بأن القرآن يقرر بأن الرؤيا وحي من الله[٢٥]، فقد كان أصحابه يلجؤون إليه لتفسير ما يرونه في منامهم وكان يأخذ التعبير على محمل الجد[٢٦]. فعن سمرة بن جندب (رضي الله عنه) قال: كان النبي (ﷺ) (إذا صلى الصبح أقبل عليهم بوجهه فقال، هل رأى أحد منكم البارحة رؤيا) (أخرجه الإمام مسلم في صحيحه)[٢٧].

ويعد التعبير من العلوم رفيعة المقام ويخضع لشروط وأصول وتعاليم خاصة يجب على المفسر أن يلم بها، كما أن على الرائي أن يكون في حالة معينة لكي تكون رؤياه مما يستحق أن يعبر، فتكون ذا فائدة، وذهب علماء التفسير إلى أبعد من ذلك، فقالوا بأن الأنبياء كان يعبرون الأحلام وينفذونها لأنها موحاة إليهم لاسيما شرائع الأحكام[٢٨]، وميز شيخ المفسرين الإمام محمد بن سيرين [**] وفق معايير وأسس عامة ما سماه بـ(الرؤيا والرؤيا الصادقة) التي عدها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، والنبوة لا تكون إلا وحياً من جهة، وبين ما أسماه بـ(الأحلام) و(أضغاث الأحلام) من جهة أخرى، واشترط لحدوث الرؤيا الصادقة توافر شروط معينة وقواعد ثابتة مستمدة بحسب وجهة نظره في الأصل من القرآن الكريم وسيرة المصطفى محمد (ﷺ) وأمثال العرب[٢٩].

ويتوقف تأويل الرؤيا أو الحلم عند المفسرين

غالباً عند النقطة الأساسية بعد عزل الفكرة الأولى والإغفال النسبي للتفاصيل والعوامل الثانوية، يلي ذلك البحث عن مفتاح هو جاهز في أغلب الأحيان، وعملية الوصل إلى تفسير الحلم وتعبير الرؤيا تحصل وفق مناهج هي:

١ - التأويل بالآيات القرآنية المباركة والأحاديث النبوية الشريفة، فأول ما يفتش عنه المفسر المؤول هو التقارب أو الانتماء أو الإيحاء بين العنصر الأساسي في الحلم وآية قرآنية، أو حادث نمطي مأخوذ من أخبار الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام).

٢ - التأويل بالضد- وهو أن تفسر الفكرة الرئيسة بضدها فالشبع في الحلم جوع والفقر غنى والضيق فرج.

٣ - التأويل باللجوء إلى الأمثال والقول الدارج أو الألغاز والتشبيه اللفظي، وتفسر الأحلام بهذه الطريقة بالأمثلة الشائعة والجملة المعروفة العمومية والتشبيهات المألوفة، فالتراب في الأحلام ناس أو مال، حسب المثل الشعبي الدارج "كانت الناس مثل التراب ... ومع فلان مال بقدر التراب[٢٠].

وتتوازى التأويلات الحلمية في القطاع الشعبي المجتمعي مع الأدب الشعبي الشفهي منه والمكتوب كالألغاز والأمثال والفنون الفلكلورية والقصص الشعبي، جنباً إلى جنب مع المكونات الثقافية الأخرى كالتصور الإسلامي للإنسان والتاريخ وعبقرية اللغة العربية، ومن هنا نلاحظ الانسجام والتشابه في النظر إلى الحلم في التراث الشعبي العربي، أي ما يدور بين الناس من أبناء المجتمع، وما ينقل شفاهاً بل لربما يورث الأجيال، إذ نجد الاهتمام بالحلم وبتأويله في كل مدينة وقرية عربية إسلامية، ونجد أن المحتوى الحلمي يقسم ثنائياً إلى صالح وفاسد ومن الله ومن الشيطان مبشراً بالوفرة ونذيراً بالشؤم، والثقافة التأويلية مجموعة في تجارب موروثة وشفهية من جهة، وفي ابن سيرين المعبر ثقة لا نزاع حولها[٢١].

والرؤيا الصادقة هي التي يشرف فيها النائم على المستقبل، ويكاد الإجماع ينعقد بين العلماء على أن الرؤيا الصادقة هي من وحي الله (عز وجل) وهي بشرى منه سبحانه، كنحو ما يحذر الله الإنسان في منامه من الشر ويرغبه بالخير، وتعد الرؤيا الصادقة إسلامية المصدر، وعدها المسلمون شاهداً على وجود النفس وطريقاً إلى كشف الغيب، والقرآن الكريم بآياته المباركة قرر وجود النفس واستقلالها عن البدن وهيمنتها على الجسم، إذ بغير هذه الروح لا تستقيم أمور الإنسان من بعث وحساب ... وغيره.. ويعزى صدق الرؤيا إلى الله (جل جلاله) القادر على كل شيء فهو يخلق في قلب النائم أو في حواسه الأشياء كما خلقها في اليقظان، وهو يفعل ما يشاء فلا يمنعه من ذلك نوم نائم ولا غيره[٢٢]، وإذا كانت الرؤيا غير واضحة قيل لها أضغاث الأحلام، وفي التاج (وكلام ضغث لا خير فيه والجمع أضغاث)، وفي التنزيل العزيز: ﴿**أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ**﴾ (سورة يوسف:الآية/٤٤).

وفي القاموس المحيط ورد (الحُلْم والحُلُم: الرؤيا والجمع أحلام. وفيهما.. حلم في نومه واحتلم وانحلم وتحلم، إذا ادعى الرؤيا كاذباً)، وفي لسان العرب ورد (الرؤيا والحلم: عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا وتعبيرها على ما يراه من الخير والشيء الحسن،

وغلب الحلم وتفسيره على ما يراه من الشر والقبح، ويندرج ضمن الحلم الطيف الذي جاء من معانيه في اللسان وتاج العروس: الغضب والحس والخيال نفسه. يقال طيف الخيال وطائف الخيال الذي يراه النائم، والجمع أطياف)[٣٣].

ومن أجل أن تصدق الرؤيا يشترط أن ينام المسلم على طهارة ويستحب الوضوء قبل النوم، وأن ينام نقاء قلب وصفاء سريرة غير مليء البطن ولا جوعان أو ظمآن، ويفضل المؤولون أن ينام المسلم على جنبه الأيمن، أما الرؤيا الباطلة فهي من الشيطان أو وسوسة النفس، حيث يرى فيها الإنسان ما يهواه أو يتمثل فيها له ما يخفيه من يقظته على حد تعبير (النابلسي) في كتابه (تعطير الأنام)، أو هي من آثر الطبائع والأمزجة كما يقول ابن سيرين في مؤلفه (تفسير الأحلام)، أما "الأضغاث" فهي الأحلام الملتبسة والمنامات أو الأحلام التي لا أصل لها كما يقول الإمام الغزالي (رحمه الله)، فهي التي ترتد إلى حركة القوة المتخيلة وشدة اضطرابها... وفي القرآن الكريم ورد في سورة الأنبياء ﴿**بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ**﴾ (سورة الأنبياء: الآية/٥)، وأضغاث أحلام الرؤيا هي التي لا يصح تأويلها لاختلاطها[٠٠٠][٣٤].

وللرؤيا الصالحة عند الصوفية شأن كبير فهي جزء من النبوة ويتردد على ألسنتهم ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت (أول ما بُدي به رسول الله (ﷺ)من الوحي الرؤيا الصالحة في المنام فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح)[٣٥].

وحكي عن الجنيد أنه كان أول أمره يؤثر الاعتزال عن الناس ويمنع نفسه من الكلام بينهم في أمور الشريعة والحقيقة، حتى رأى رسول الله (ﷺ) في رؤيا وهو يقول له (يا جنيد...تكلم على الناس فإنه قد آن لك أن تتكلم الآن)[٣٦]، وذهب بعض الصوفية إلى أن الرؤيا تصدر من حضرة المثال المقيد والمسمى بالخيال، وتتأثر هذه الحضرة بالعقول السماوية، والنفوس الناطقة المدركة للمعاني الكلية والجزئية فيظهر المنام في صورة مناسبة لملك المعاني، وقد يتأثر بالقوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية فقط فيظهر فيه صورة تناسبها. وتمثل حضرة الخيال إرهاصات الوحي الإلهي في أهل العناية، لأن الوحي لا يكون إلا بنزول الملك وأول نزوله في الحضرة الخيالية ثم الحسية[٣٧].

وقيل عن الإمام الشافعي (رحمه الله) أنه كان يستلهم في منامه أحكاماً من القرآن الكريم تنفع المسلمين، وذهب شيخ المفسرين ابن سيرين إلى أن جميع ما يرى في المنام على قسمين: الأول من الله تعالى والثاني: من الشيطان، لقول الرسول (ﷺ): (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان)، ويراد بالرؤيا هنا الرؤيا الصادقة وهي قسمان كما يرى ابن سيرين: قسم مفسر ظاهر لا يحتاج إلى تعبير ولا تفسير ، وقسم مكنى مضمر تودع فيه الحكمة والإنباء في جواهر مرئياته"... وكل رؤيا إنما هي معنى يتجسد صوراً في خيال الرائي، ولا سبيل إلى إدراك هذا المعنى إلا بالتعبير، وتعبير الرؤيا هو العلم الذي خص الله (عز وجل) به سيدنا يوسف (عليه السلام) فقال: ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ**﴾ (سورة يوسف: الآية/٦)، وقال تعالى حكاية عن سيدنا

يوسف(عليه السلام): ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ (سورة يوسف: الآية/١٠١).

لقد أودع الله في الإنسان قوة التخيل وجعل له في دماغه خزانة هذا الخيال، ويشبهها ابن عربي بخزانة المال، وفي خزانة الخيال تجتمع أحاسيس الإنسان ومعارفه وما شهد من تجارب عالمه، عالم الحس والشهادة، ومن هذه الخزانة تتكون الرؤى والأحلام عند الإنسان[٣٨].

ويعلل الجاحظ ما يراه بعض الناس في أحلامهم من حوادث معينة ثم يشاهدون حدوثها بالفعل (تحققها) أثناء اليقظة بأنه يندرج تحت ما يمكن أن يسمى "بالتوقع" بمعنى حدوث هذه النتيجة أو تلك في ضوء قرينتها الاجتماعية والظروف الموضوعية المحيطة بها وتقدير الموقف تقديراً صائباً، وهذا كثير الحدوث أثناء اليقظة أيضاً، فبعض الناس بإمكانهم أن ينظروا في مجرى حياتهم اليومية المعتادة إلى بعض الأحداث البارزة نظرة تحليلية دقيقة بالموازنة بين اتجاهاتها العامة وتمحيص مساراتها في ضوء المعرفة والخبرة وبالتفكير المنطقي، فيستنبطون في نهاية المطاف وقوع هذه الحادثة أو تلك قبل وقوعها وقد تقع أولاً، ويجد العديد من الناس لاسيما المتحققة أحلامهم في عالم اليقظة في ذلك دليلاً قاطعاً لا يدحض على صدق بعض الأحلام في عدد من المناسبات وقدرتها على التنبؤ بالمستقبل والكشف عن المغيبات على هيئة أحاسيس صامتة وهواجس[٣٩].

ويعتقد الإمام الغزالي (رحمه الله) أن ما يبصره الإنسان أثناء نومه أولى بالمعرفة مما يدرك عن طريق الحواس وقد أخطأ الناس حين ظنوا أن المعرفة تقع إبان اليقظة، إذ هم ينسون بأن العقل مشغول عن ذلك بهموم حياته الدنيوية فلا يستطيع أن يفهم من الأمور شيئاً... ويبين ابن خلدون أن النفس إذا اخفت عنها شواغل الحس وموانعه بالنوم تتعرض إلى معرفة ما تتشوق إلى من في عالم الحق فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب[٤٠].

ويقول ابن خلدون إنّ الإنسان إذا أعد نفسه قبيل النوم إعداداً نفسياً في سبيل فكرة معينة فإنه سيرى قبيل نومه وقع لها في المنام ويستفيد منها ويعتقد ابن خلدون أن النفس البشرية إذا تشوقت إلى شيء قبيل نومها وقع لها في المنام ما كانت متشوقة إليه[٤١]... فانقباض الحس عند النوم يرفع عن الروح شواغلها في تدبير منزلها فتنتهز الفرصة ليحصل لها توجه إلى الإفاضات النورانية في عالم النور، فتستعد لقبول بعض أثاره والاستضاءة بشيء من أنواره، وإذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه ألقته إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس، فينزل المدرك من الروح العقلي إلى الحس ويكون الخيال واسطة بينهما، ويقول ابن خلدون هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام الكاذبة، فإنها كلها صور في الخيال حال النوم، ولكن إذا كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة والتي كان الخيال قد أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام[٤٢]، ويقرر ابن خلدون الرؤيا الصادقة لها تعبير ولتعبيرها قوانين عامة، كما أن التعبير يتطلب أمرين أولهما: معرفة المناسبات بين الصور ومعانيها - ومن أجل هذا يختلف التأويل

(التفسير) في الحادثة الواحدة بين رجلين وبين زمنين، وثانيهما: معرفة مراتب النفوس التي تظهر الصور في مخيلتها، ومن أجل هذا تختلف الأحلام ورموزها بين إنسان وآخر. وتختلف أيضاً معانيها. فقد يحمل الرمز معاني متعددة تختلف باختلاف الأمم والأفراد باختلاف أحوال المجتمع وأفراده. وإن كان هناك قدر مشترك بين الناس جميعاً في كل زمان ومكان[٤٣].

وأصبح تعبير الرؤيا عند المسلمين علماً قائماً بذاته ومعترفاً به، وخصص ابن خلدون لهذا العلم فصلاً في مقدمته، وهو يختتم الفصل قائلاً عن علم تعبير الرؤيا[٤٤] الذي تناقله السلف: (هذا العلم من العلوم الشرعية، وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها، وهو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة التي بينهما كما وقع في الصحيح والله أعلم)[٤٥].

الأحلام عند مفكري الغرب المحدثين

أفاد العلم بصورة قاطعة بأن كل إنسان يحلم في نومه وطوال حياته منذ ولادته وحتى نهاية عمره، وبأنه يفعل ذلك كل ليلة وخلال فترات معينة ورتيبة التكرار أثناء نومه ولمدة تقارب ربع ساعات نومه في كل ليلة، وبهذا فإنّ الواحد منا يقضي حوالي عُشر زمن حياته يحلم، أي ما يقارب الست أو السبع سنوات من الحلم لمن يصل سن السبعين من العمر[٤٦].

إن أول ما يخطر في بالنا عند الكلام عن الحلم هو تلك الصور الاستيهامية غير المألوفة التي يتشكل منها المشهد الذي نبصره في منامنا، إذ قد نلتقي في الحلم أشخاصاً قد توفوا منذ زمن بعيد، أو نجد أنفسنا بغتة في بلاد بعيدة، وقد تحادثنا الحيوانات أو نمتلك قدرات تبدو في غاية البعد عن المعقول عند عودتنا إلى اليقظة، وقد يجد الحالم نفسه في بيئة سرعان ما تنقلب في أحيان كثيرة إلى بيئة أخرى حيث تنفك الصلة ما بين المكان والزمان[٤٧].

لقد تعارض شعور الإنسان في الغرب الحديث مع كل ما آمنت به الثقافات الأخرى حيث أنه رمى بالحلم في ظلمات الخرافة التي تجاوزها التطور، وسارت المجتمعات في الغرب في هذا الطريق بسرعة أقل من العلماء. لأنها ظلت تتساءل وهي خجلة عن معنى الأحلام، كما أن فن التنبؤ عن المستقبل ظل يتابع طريقه في الأرياف بشكل أوسع من المدن[٤٨]، وكان أمراً طبيعياً أن تجذب الأحلام انتباه الفلاسفة وعلماء النفس عندما بدأت هذه العلوم تستقل بذاتها، وأهم المسائل التي شغلت المفكرين في هذين المجالين أربعة موضوعات هي: (مادة الأحلام والصور التي تتشكل بها وأسبابها الفعالة أو المثيرة، فضلاً عن وظيفتها النفسية أو البيولوجية)[٤٩].

وهكذا وجدنا أثر هربارت واضحاً وفي ذروته في ختام القرن التاسع عشر، وآراءه التي حظيت بالذيوع والانتشار آنذاك، هذه الأفكار أثرت في عالم النفس الشهير فرويد وكذلك بالمثل في الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون. الذي له نظرية رصينة في الأحلام وضعها في فترة متزامنة مع ما ظهر من أفكار ومن نظرية تخص الأحلام لفرويد[٥٠](*****)

الذي بدا بدراسة الأحلام وقبل أكثر من المائة عام وحاول الإجابة على العديد من التساؤلات.

وما أن استقرت محاولاته التفسيرية في أذهان الناس حتى ظهرت بينات علمية من شأنها أن تلغي ما جاء به فرويد وغيره من نظريات[٥١]، فقد بدا فرويد ومنذ عام (١٨٩٥) دراسة ظاهرة الأحلام عندما أخذ يحلل أحلامه الخاصة وأحلام الكثيرين من مرضاه، ونشر ذلك بعد تبلوره في كتابه الذي ترجمة عنوانه (تفسير الأحلام - عام ١٩٠٠)[٥٢]، ولم يكتف فرويد بمحاولاته لحل ألغاز الحلم الرئيسة فقط، فقد ثار فضوله ذات يوم بصدد الأحلام التي لم تحلم قط لاحقاً!؟ أي تلك التي يعزوها الروائيون إلى أبطالهم الخياليين فأصدر في عام (١٩٠٧) كتاب ترجمة عنوانه (الهذيان والأحلام في الفن)[٥٣]، وتكمن عبقرية فرويد في مخالفته للنظريات العلمية السائدة. وإقامة نظرية للحلم تتفق اتفاقاً عميقاً مع التصورات التقليدية والشعبية[٥٤]، ففي أحد مؤلفاته يقول (كم كانت دهشتي عظيمة حين تبنيت ذات يوم أن أصدق تصور للحلم لا ينبغي البحث عنه لدى الأطباء وإنما لدى الجهلة بالطب ممن يبقى لديهم ذلك التصور مختلطاً بالخرافة والتطير)[٥٥]، ووجد أن للحلم حقاً معنى يتصل بحياة الفرد الذي يرى الحلم، وعنده أن الحلم لمن يكشف عن مستقبل الفرد فإنه يبدي لنا بعض الجوانب الأساسية في شخصيته[٥٦]، والأحلام بنظر فرويد في ضوء معطياته النظرية تكشف عن العمليات العقلية اللاشعورية أو هي بتعبيره (مفاتيح)، أو الطريق المؤدي إلى اللاشعور، حيث يستلزم لفهم الحلم قيام المحلل النفسي بتحليل الحلم إلى عناصره الأولية وحل رموزه المستعصية، كما يرى فرويد بأن للأحلام وظيفة تعويضية تخفف من صعوبات الحياة اليومية المعتادة صعبة الاحتمال[٥٧]، وهذا يعني بعبارة أخرى أن اللاشعور بمخزوناته المكدسة بعضها على بعض منذ الطفولة الأولى جنسية المحتوى في الأصل والمليء بالمشاعر الجامحة المرافقة، تتوق دائماً وتسعى وهي مشحونة عاطفياً بأنماط كثيرة من الصراع الذي لا يمكن حله في مجرى الحياة اليومية المعتادة إلى التعبير عن نفسها بوساطة الأحلام التي تجد فيها المناخ المريح نفسياً، وفي هذا المحتوى يجد فرويد بأن الحلم "حلال مشاكل"، وعامل للاستقرار النفسي وصمام أمان وأداة للهروب من الواقع القاسي مؤقتاً وانفعالياً(******)[٥٨]، وأخضع فرويد الأحلام للتحليل النفسي فوجد تشابهات كثيرة قائمة بين الحياة الحلمية وبين شتى أنواع الاضطرابات السيكولوجية التي يمكن ملاحظتها في حالة اليقظة، وطبق على صور الحلم نفس طريقة التقصي التي أثبتت فاعليتها فيما يتعلق بالصور السيكوباثية، وطبقاً لآرائه فإن أفكاراً كالحصر والوسواس غريبة عن الوعي السوي، غربة الأحلام عن الوعي في حالة اليقظة، وجذور تلك الأفكار كجذور الحلم تكمن في اللاوعي، ويقول فرويد: (إننا نخطىء إذا تصورنا بأننا نستطيع ذات يوم إذا تعمقت معرفتنا بعلم رموز الحلم "مفتاح الأحلام"، أن نستغني عن استجواب النائم عن أفكاره في حالة اليقظة، وأن نعود إلى الطرائق البدائية في التأويل)[٥٩]، ووجد فرويد أن نظريته هذه تساعد على فحص الأمراض النفسية التي يعانيها بعض الناس، فالمرض النفسي قد ينتج من رغبة مكبوتة في أعماق النفس، والمريض لا يحب أن يفصح عن هذه الرغبة وهو لايدري بها، وهنا يلجأ فرويد إلى تحليل أحلام المريض التي قد يجد فيها تلك الرغبة كامنة تحت قناع من الرموز[٦٠]،

وحاول فرويد بوساطة عمليات تحريف وقلب الأحلام واستخدام الرموز أن يدعم رأيه القائل بأن كل حلم ما هو إلا تحقيق لرغبة مهما بدا الأمر مخالفاً لذلك في الظاهر وهو يقول: (إن تحقيق الرغبة هو الهدف الوحيد للحلم)، بل إن الأحلام ذات المحتوى الأليم تنحل آخر الأمر إلى تحقيق رغبة، وينتهي من ذلك إلى أن (الحلم تحقيق مموه لرغبة مقموعة أو مكبوتة)، ويبدي فرويد براعة في البرهنة على وجهة نظره هذه إذ يذهب بعيداً إلى حد أنه إذا جاءه مريض بحلم يتعارض مع نظريته فسر ذلك بأن عنصر تحقيق الرغبة في الحلم يكمن في (رغبة الحالم في تخطئتي)[٦١]، وهب الناقدون في وجه فرويد يسألونه بما يفسر الأحلام التي توقظ الإنسان من نومه مرعوباً؟ أهي كذلك محاولة لتحقيق الرغبات المكبوتة؟، وهنا أيضاً دافع فرويد عن نظريته ببراعة فيقول: (إن الإنسان في نومه كما هو في يقظته يرزح تحت وطأة عاملين متعاكسين، عامل الشهوة العارمة من جهة، وعامل الرقيب الأخلاقي من الجهة الأخرى، فالإنسان يشتهي أن يحقق رغباته المكبوتة ولكنه يجد إزاء ذلك شعوراً بالذنب وتكبيتاً من الضمير وهو عندما ينام لا يستطيع أن يندفع في إشباع شهواته إلى أقصى الحدود، إذ إن الضمير يهدده ويرعبه لكي يريه عاقبة اندفاعه وراء الشهوات المحرمة، فالكابوس في رأي فرويد هو صورة من صور العقاب التي يفرضها الضمير على الإنسان أثناء نومه)[٦٢]، ويضيف بأن بعض الناس يرغبون في الألم كما يرغب بعضهم الآخر باللذة، والذي يتلذذ بالشعور بالألم في يقظته قد لا يحب الإفصاح عن ذلك أمام الناس، ولذا فهو يحقق رغبته هذه في منامه كما يحققها في أحلام يقظته أحياناً، أي أنّ أسباب الأحلام المؤلمة كما يعتقد فرويد هي ما يسمى "بالرغبة الماسونية"[٦٣].

لقد كانت مزية فرويد أنه شدد وبقوة وبأسلوب مقنع على الترابط العميق بين المعاني، فالأحلام ليست هي هكذا وببساطة مجرد أكاذيب، بل إنها رسائل موجهة إلى الذات. والحلم يتحدث بلغة مجازية تختلف قواعدها عن قواعد اللغة المحكية، وكل عنصر من عناصره له ارتباطه الشديد العرى بأفكار أخرى، وهذا الترابط يمكن الكشف عنه باستعمال طريقة تدعى عملية التداعي الحر[٦٤].

وعلى العكس من فرويد الذي رأى في الأحلام صورة مستترة لمحتويات عقلية كامنة في اللاوعي والتي تمثل بصدق كبير الحالة الذاتية للحالم، فإن "يونك" يقول في ذلك: (قد يمكن القول بأن الحلم هو واجهة غير أنه يترتب علينا أن نتذكر بأن واجهات معظم البيوت لا تظللنا أو تخدعنا ولكنها على العكس تتوافق مع مخطط البيت وهي كثيراً ما تنم عن تصميمه الداخلي، ونحن نقول بأن للحلم واجهة كاذبة فقط لأننا نستطيع قراءته وليس علينا أن نذهب إلى ما وراء ذلك النص في المقام الأول، وإنما يتحتم علينا أن نقرأه)[٦٥]، ويتجه يونك في تفسير الأحلام اتجاهاً يخالف فرويد كل المخالفة، لأنه اختلاف ناشئ عن تباين فكرة كل منهما عن اللاشعور، إلا أنه يتفق مع فرويد في أن الخبرات الفردية الماضية قد تكبت، وأن جانباً من اللاشعور يتألف من هذه الخبرات الشخصية المكبوتة، ويطلق يونك على هذا الجانب اسم (اللاشعور الشخصي)[٦٦]، ويرى يونك بأن الحلم يعطي صورة للحالة الداخلية للفرد بينما العقل الواعي ينكر بأن هذه الحالة موجودة. وهو إذا ما اعترف بوجودها فإنه يفعل ذلك مكرهاً،

فنحن عندما نصغي إلى أوامر العقل الواعي نكون في حالة شك دائم، والحلم يأتي كتعبير عن عملية نفسية غير إرادية وغير مسيطر عليها من وجهة نظر واعية. فهي تمثل الحالة الداخلية للفرد كما هي عليه في الواقع[٦٧]، ويميز يونك بين اللاشعور الشخصي الذي يتألف من الأمور التي كانت في وقت من الأوقات شعورية ثم تناولها الكبت ويتفق مع فرويد في ذلك، وبين اللاشعور الجماعي أو السلالي الذي يتألف في رأيه من رواسب متخلفة عن خبرات الأسلاف، والتي تفصح عن نفسها في صورة أولية أصلية.

ويقول يونك: بأن هذا اللاشعور السلالي يتألف من: (قوى وإمكانات الخيال البشري الموروثة، إنها ذلك الراسب الذي يسيطر ويتحكم في كل شيء، والمتولد من خبرات السلف من ملايين السنين لا تحصى، وصدى حوادث دنيا سابقة مضت على التاريخ، يضيف إليها كل قرن يمر قدراً من التغيير والتمايز متناهي الضآلة، هذه الصورة الذهنية الأولية هي أقدم وأعم وأعمق ما في فكر البشر)[٦٨]، ويرى أيضاً بأن الأحلام تكشف عن عناصر ومعلومات خفية عن شخصية الحالم، وإذا ما بقيت غير مكتشفة فإنها تزعج حياة يقظته وتظهر على شكل أعراض واضطرابات نفسية ومرضية. لذا يقتضي أن تكون هناك عملية كاملة من التمثل الواعي للمحتويات غير الواعية، ويعني يونك بالتمثل التفسير المتبادل للمحتويات الواعية وغير الواعية، فالأخلاقية والإثم كما يراها هي من الأمور البدائية في أصولها وطبيعتها، ولها القدرة على أن تغزو الحياة الواعية لنا وتقرر مصيرنا، وهي تحدث الأحلام والخيالات غير العقلانية والرؤى الغريبة، كما أنها تظهر الكوابيس بأشكال عديدة معبرة عن خوف الإنسان من اللاوعي[٦٩]، أما اللاشعور الجماعي بالنسبة ليونك فهو (لا يحتوي فقط على كل فكرة أو شعور جميل عظيم فحسب، بل كذلك على كل سلوك شيطاني مخجل بوسع مخلوق بشري أن يرتكبه)، ولما كان هذا اللاشعور عتيق في ذاته فهو لذلك من طبيعة تخالف كل المخالفة العمليات الفكرية التي تجري في العقل الشعوري، وهو يخضع لقوانين مختلفة، ثم إنه لا يعتمد على سند عقلاني أو منطقي، وأغلبه خارج عن نطاق الحد الأخلاقي على الرغم من أن الأخلاق والآثام عتيقة في أصولها وطابعها، ولكن هذه الاستعدادات الرابضة في اللاشعور الجماعي قادرة مع ذلك على غزو الحياة الشعورية، وكثيراً ما تقرر مصائرنا، وهي تولد أحلاماً وأوهاماً خيالية نابية عن حكم التعقل، وهي تظهر في الكوابيس على هيئة مخلوقات مروعة[٧٠].

وخالفت "كارين هورني" رأي فرويد القائل بأن الحلم هو تعبير عن الرغبة، ذلك أنها رأت في الحلم محاولة لإيجاد حل لصراع قائم في حياة الحالم، وتقول هورني: (نحن في الحلم أقرب إلى واقع أنفسنا، والحلم يمثل محاولاتنا لحل صراعاتنا سواء أكان ذلك بطريقة صحية أم مرضية. وفيه تتوفر قوى بناءة وفعالة حتى في تلك الأوقات التي لا تكون فيه هذه القوى مرئية)، فالذي يعاني مرضاً نفسياً يستطيع في حلمه أن يسترق نظرة إلى عالم فعال داخل نفسه وهو عالم خاص به أقرب لمشاعره من أوهامه، والمريض في إطلالته هذه يجد بأنه يعبر في أحلامه عن مشاعره وأمنيات لا يملك الجرأة الكافية لكي يشعر بها ويعبر عنها في يقظته، وترى هورني بأننا في أحلامنا نكون في آن واحد[٧١]، وهي تعارض أيضاً رأي فرويد الذي يرى

في الأحلام دليلاً على انهيار عملية الرقابة أثناء النوم، وترى بأن الرموز التي تظهر أثناء الحلم في رأيها واحدة من أهم وسائلنا لفهم أعمق ما في أنفسنا لاسيما لمشاعرنا التي كثيراً ما نكون غير واعين لوجودها أثناء اليقظة، فالفرد الحالم في رأيها يبدي في حلمه توقاً لما لا يستطيع التعبير عنه في يقظته، فهو على سبيل المثال قد يبدي شعور الحزن في حلمه وهو شعور أكثر صدقاً في التعبير عن نفسه من شعور الغبطة والتفاؤل الذي يبديه في حالة اليقظة[٧٢].

وإذا كان فرويد يرى أن الأحلام جميعها تدور حول الرغبات الجنسية فإن "أدلر" من جانبه يرى أن الأحلام ترتبط جميعها بمشكلة "الخضوع والاستعلاء"، وليس مضمون الحلم إلا رموز تشير إلى هذه المشكلة، ومن ثم تكون علاقة الأعلى والأدنى إشارة ترمز لعلاقة السيطرة والخضوع بالنسبة للفرد تجاه فرد آخر على حين تكون علاقة اليمين باليسار رمزاً يشير إلى علاقات شخصية يتمثل فيها التمتع بميزة مرجحة أو افتقادها، فقد يرمز الطيران في الحلم إلى الانتصار والسقوط إلى الفشل، والحلم الجنسي تعبير رمزي عن الرغبة في إخضاع شخص آخر واستظهار القوة عليه حتى بالنسبة للأنثى[٧٣].أي أن الأحلام ليست سوى تحقيق لما كان الإنسان يشتهيه أثناء يقظته من التعالي والسيطرة ولم تسلم نظرية أدلر من النقد لأنها متطرفة كنظرية فرويد إذ تنظر إلى وجه واحد من الحقيقة وتهمل بقية الأوجه الأخرى، فقد غالى أدلر في التأكيد على عامل الشعور بالنقص كما غالى فرويد في التأكيد على العامل الجنسي[٧٤]. ورأى الدكتور ألكسندر وهو أحد أتباع فرويد ويدير معهد التحليل النفسي في شيكاغو. أن الأحلام تنتج عن قوتين متصارعتين إحداهما تحاول تحقيق الرغبة والأخرى تتجه عكس ذلك حيث تريد قمع الرغبة، وأن الحلم المؤلم هو محاولة لتخفيف التوتر الناتج من تبكيت الضمير، والضمير لا يرتاح إلا بالتألم[٧٥].

وكصدى متأخر للعصر الذي كان يعزى فيه إلى الحلم أصل خارق للطبيعة روج له بعض الفلاسفة، الذين اعتقدوا أن حياة الحلم يكمن مبدؤها في حالة من النشاط النفسي وأنه ضرب من ارتقاء الروح نحو حالة عليا، رأى "شوبرت" أنه (بالحلم يتحرر الفكر من قيود الطبيعة الخارجية وتتملص الروح من أغلال الشهوانية)[٧٦].

وأدار الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون ظهره للانطلاقة الفيزيولوجية ليؤكد أن عالم الحلم هو عالم اللااهتمام، ونجد هنا أن الحلم يستعيد قيمته ولو جزئياً ولكنه يستعيدها من ناحية التحرر من مقتضيات الحياة العلمية التي يفترض فيه الاستغناء عنها، ولا يتعلق الأمر هنا بالحلم بالمعنى الضيق وحده بل كذلك بشكل من أشكال التصور يشمل الحلم وأحلام اليقظة، ويقابل برجسون هذه النمط من التصور بالنمط الإدراكي الذي هو تصور مرتبط بالعمل، بالحاضر، بالجسم، وخاضع لكل ذلك، ولما كان الإنسان يعمل فإنه يتصرف بحياته، ولكي يتصرف بها فإنه يدرك ويتخيل ويتصور تصوراً ذرائعياً، ولكن عندما ينصرف عن العمل ويزهد بالحاضر فإنه عندئذ "يحُلِّم" حياته إن صحَّ هذا التعبير، ومن خلال هذا التصور الزاهد يعود الماضي المحفوظ كلَّه من جديد ويعود العقل فيمتلك نفسه[٧٧]، ويرى برجسون في محاضرته التي ألقاها عام ١٩٠١ بأن الحواس لا تتعطل في أداء وظيفتها أثناء النوم. وكل أثر يقع

عليها يؤدي بالنائم إلى رؤية حلم مستمد منها، فإذا كانت قدماه مثلاً غير مستقرتين على نقطة ارتكاز رأى الحالم كأنه طائر في الفضاء..ولم تسلم هذه النظرية من النقد بالرغم من التجارب العملية التي دعمتها ومن الذين نقدوها واشتدوا في نقدها فرويد ففي رأيه أن الحافز الحسي قد يساعد على نشوء الأحلام، ولكنه مع ذلك لا يعين مضمونها ولا يجدي في تفسير مغزاها[٧٨].

كان برجسون أحد أولئك الذين يعتقدون بأن لكل حلم نواة حسيّة أو إدراكا حسيًّا فعلياً يقوم منه مقام المثير والنواة، إلا أن هذا الإحساس النووي غامض مختلط وغير محدود، هذه الانطباعات الحسية هي المادة الخام للأحلام، ولكنها لا تستطيع أن تخلق الحلم بمفردها فهناك أشياء أخرى هي التي تحدد معالم الصورة النوعية للحلم، واعتقد برجسون بأن الذاكرة لا تفنى وأن تاريخ المرء محفوظ بأكمله في ذاكرته حتى في أدق تفاصيله. وأن جميع هذه الذكريات تناضل لتدخل التذكر الشعوري، وهي في حياة اليقظة تخمدها المصالح والاهتمامات ولكن النوم يفتح الأبواب الموصدة في أرضية الشعور، عندئذ تطفو الذكريات من الأعماق لكي تؤدي (في اللاشعور رقصة الموت العظمى)[٧٩].

ويرى الفيلسوف "شوبنهور" أنه في الأحلام يتصرف كل شخص وينطق بتوافق تام مع خصاله، وفي رأي "فيشر" أن المشاعر والرغبات الذاتية أو عاطفة الفرد ووجده وكذلك الخصائص الأخلاقية للفرد تنعكس في مرآة أحلامه، وفي رأي "شولز" فإنَّ الحقيقة وباستثناءات قليلة تظهر في الأحلام ونحن نتعرف فيها على أنفسنا كما هي.. أما "هلدبرانت" فيرى أن ما من تجربة في الحلم يمكن تصورها إلا وقد كان لها أصولها الأولية وبأنها عبرت إلى عقولنا بصورة ما أثناء اليقظة وعلى شكل رغبة أو أمنية أو دافع، وبأن الحلم يسمح لنا بنظرة عريضة لأعمق ما في دخائل وجودنا، وهو ما أقفل أمام عيوننا في حالة اليقظة، ويقول "فختة": إنَّ طبيعة أحلامنا تعطينا انعكاساً هو أكثر صدقاً من ميولنا عامة، وعن أي شيء آخر يمكن أن نعلمه عن طريق ملاحظة النفس في حالة اليقظة[٨٠].

بينما نجد أن فرويد يرى بأن الحالم لا يتحرر من الاهتمامات القائمة لديه خلال اليقظة، إنه على العكس يقدم لها جواباً ما يضعه في سجلات الأحلام، وإذن فليس هنالك في وجهة النظر هذه تصور ذرائعي مشبع بالمنفعة من جهة أولى، وتصور زاهد ومجاني من جهة أخرى كما قال برجسون في اتجاهه الفكري النظري غير القابل للاستخدام، ففرويد يرى بأن هنالك تصورات اليقظة المتصلة بالعمل والمحدودة الانتشار بالزواجر الاجتماعية والقواعد المتبطئة، وهناك تصورات الأحلام التي تحاول بها بعض الحاجات المكفوفة أو المكبوتة خلال اليقظة أن ترتوي على صورة من الصور[٨١].

ويتفق فرويد وهالبواشز Hallbwaches على أن المجتمع يرخي بثقله على الفرد أثناء نومه، والأول يكلمنا عن تقلص الرقابة المجتمعية بحيث يسهل تسرب رغباتنا التي كبتت أثناء اليقظة[٨٢]، وإن ما يتجلى في الحلم هو حقاً طبيعة مكبوتة، هي في صراع مع الشيء الاجتماعي المبطن[٨٣]، في حين أن الثاني يكلمنا عن غياب الأطر الاجتماعية من الذاكرة، ويعتقد هالبواشز أن القطع ما بين الأنا والمجتمع غير شامل أي أننا في حالة العزلة حين يحتوينا النوم نرى من جديد ما اجتاح بصرنا

وبدل حواسنا حين كنّا مع أمثالنا من البشر، وأكثر من ذلك فنحن لا نرى هذه الصورة فقط في الحلم بدون أن نعرفها، بل العكس لأننا ننسب إليها معنى ونستطيع أن نؤولها مستعينين بمفاهيم مشتركة مستمدة من مجتمعنا، وهذا يعني بالتالي أن جزءاً من عادات الحياة الاجتماعية يستمر في الحلم، ويعتقد فرويد بأن الرموز التي يستخدمها تفكيرنا هي ذات مدلول اجتماعي يبقى هو نفسه بالنسبة لجميع الناس، ونستطيع أن نجد رموز هذا التفكير في الأساطير وفي الكوابيس والأحلام[٨٤]، وذلك يجعل من رموز الأحلام تهبط في اللاوعي العنصري للبشرية، أي أن الحلم برموزه يتعلق بنمط حضاري معين وهو غير منفصل عن حالة اليقظة في المجتمعات القديمة وعند اللاحضريين، فالتخيلات الليلية تندمج في تركيبة الوجود وتمتزج بتلاحم مع عمليات إدراك العالم المحسوس.

ويعتقد "ليفي برول" Leve Brol بأن الحلم يزود البدائي بحل لمشاكل تطرحها حضارته، وعلى هذا الأساس يسمح له الحلم أن يتموضع بشكل أفضل في إطارات المجتمع، وهو بالتالي يثبت موقف الشخص الاجتماعي في كل بنيوي وحتى عندما ينفصل المواطن المحلي عن قبيلته ليدخل في مجتمع جديد يساعده الحلم غالباً على اتخاذ قرار حاسم، ويعطيه قوة طبيعية ليكسر ارتباطاته الاجتماعية القديمة ويبرم غيرها، فللحلم وظيفة اجتماعية من وجهة نظر برول[٨٥]، كما أن إيمان الرجل البدائي بأن المنام حق إيمان قوي راسخ، وعلى هذا النحو يؤمن البدائي في أحلامه أكثر مما يؤمن بإدراكه الحسي في حالة اليقظة، ويتلمس منها الهداية والإرشاد في شؤون حياته اليومية ويقول برول في كتابه: العقلية البدائية": (إن الهندي الأحمر ينظر إلى الأشياء نظرة جدُ عملية، فهو يعتقد أن للإنسان روحين، إحداهما لا تعدو أن تكون المبدأ الحيوي للجسد وهي تفنى بفنائه، أما الأخرى فهي تحل في الجسد ولكنها تبرحه عند الموت، وهذه الروح هي ملاكه الحارس ومصدر إلهامهُ وهي [إلههُ] الشخصي وعبقريته التي يعتمد عليها، ومن ثم فهو مسؤول عما تفعله روحه هذه في أحلامه)[٨٦].

وقام عالم الانثربولوجيا "مالينوفسكي" بتحليل الأحلام عند "التروبرياند" فوجد أنّ أحلام السكان المحليين وحسب رأيه شبيهة بأحلام الأطفال، وهي تعبير عن رغبات بدائية بسيطة جداً لا علاقة لها بالجنسية[٨٧]، ففي الحلم يلتمس البدائي غالباً الاسم الذي يود الحصول عليه ضمن المجتمع، كما يسأل ما إذا كان عليه الذهاب للصيد كذلك[٨٨]، فهو يؤمن بأن الأحلام تنبي عن المستقبل وتكشف عن حوادث غيبية قبل وقوعها أثناء يقظته[٨٩].

ولعل هذا الإيمان منحدر من الشعوب القديمة التي اعتبرت الأحلام باباً من أبواب الكهانة وإنها تفسير لما سيقع في المستقبل من حوادث، وفسرت بعضاً من هذه الشعوب الأحلام بأنها الآلهة أو الأرواح تتجلى في الإنسان أثناء نومه فتطلعه على أشياء كثيرة تتعلق بحياته وبمصيره وتساعده بذلك على حل مشكلات عديدة مستعصية لديه، أو تهديه إلى أمور لم يكن يعرف عنها شيئاً، ونجد في المؤلفات اليونانية واللاتينية والسريانية وفي الكتابات الهيروغليفية والمسمارية العديد من القصص المتعلقة بالأحلام، وفيها أن كثيراً من الملوك والخاصة كانوا يقيمون وزناً عظيماً لما يرونه أو يراه الناس من الأحلام، حتى أن بعضهم اتخذ له مفسراً للأحلام أو جملة مفسرين ليكونوا

في خدمته حتى إذا ما رأى حلماً فسروه له[٩٠]، ومن ذلك مثلاً أن "هوميروس" الشاعر والمفكر اليوناني الذي عاش في القرن العاشر ق.م ذكر بأن الآلهة تستخدم الأحلام وسائل لإيصال تعليماتها إلى الناس لهدايتهم إلى النهج القويم في تصرفاتهم وفي علاقاتهم الاجتماعية، ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن كبار الكهان اليونانيين في إسبارطة كانوا يرقدون ليلاً في المعابد لتلقي أوامر الآلهة عن طريق الأحلام لتبليغها أثناء النهار إلى الناس، أي أن هؤلاء كانوا رسل الآلهة أو وسطاءها إلى الناس[٩١].

أما الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية. فقد أثبت بعضها بأن الأحلام والعقد تختلف ليس فقط من جماعة أثنية وعرقية لأخرى، مما دفع الانثروبولوجين والاثنوغرافيين وعلماء الاجتماع في الوقت الحاضر إلى عدم الاكتفاء بوصف التصرفات النهارية فقط لدى الشعوب التي يدرسونها، بل إنهم بدؤوا الآن يشكلون لوائح غنية بأحلامهم الخاصة[٩٢]، ومن استقصاء قامت به الآنسة كومب Combes وجدت بأن الحلم يرتبط إلى حد ما بمقدار تدامج الفرد في تجمع معين، وباختصار فإننا كلما اندمجنا في مجتمع مدرسة، عائلة، مؤسسة ...كلما زودنا هذا المجتمع بمواد حلمية. وكلما تعلقنا به كما تضاءل حلمنا به[٩٣].

أما رموز الأحلام فلها مصدران، الأول: أوضحه فرويد والمحللون النفسيون وهو التنكر المفروض على الليبيدو. والثاني: أوضحه دوركهايم وموس وهو مراحل الهيجان الاجتماعي[٩٤]، فالرمز يولد من عائق اجتماعي، دين، نسق، عائلة، فكل حاجز اجتماعي مهما يكن حتى وإن كان لساني كلامي قادر على جعلنا نقوم بالترميز، وتظهر الرموز لاسيما عندما يضع المجتمع حاجزاً أمام التعبير المباشر عن مشاعرنا، فحيث يوجد هوة بين المعاش وما يمكن التعبير عنه، فالرمز هو الحل المثالي لإنهاء هذا الصراع[٩٥]، أي أن الأحلام ذات طبيعة رمزية مجازية، وأن مبدأ الرمزية هذا يمثل قانوناً شاملاً يستبعد حدوث حلم تافه أو سخيف أو غير معقول، شريطة أن يحلل المتخصص دلالات تلك الرموز. لذا فإنه يمكن القول بأن محتوى الحلم لدى فرويد نوع من البنية الفوقية شريطة الاعتراف بأن التحتية لدى هذه البنية إنما هي في ذاتها شيء نفسي. وهذا يعني أن إيضاح الأحلام لا يمكن أن يتم إلا بالإحالة إلى منظومة اللاشعور[٩٦]، وتدل الأحلام على الكثافة الاجتماعية لاسيما في المجتمعات الكتلية، فهي تصورات عن المجتمع والتجمع حيث يزداد ضغط الحياة المعاشة، وفي المدنيات الحديثة يكون القطع واضحاً بين عالم الليل وعالم النهار. فنحن منشغلين دائماً أثناء اليقظة بمشاكل يطرحها الوجود الاجتماعي، ويتضاعف عدد هذه المشاغل والمشاكل كلما انخرطنا في حلقات اجتماعية دينية أو عائلية أو نقابية.... ولا يبقى أمامنا في هذه الحالة إلا النوم للهروب واللجوء إلى عالم السحر والخيال، عالم الأحلام... وحين يزداد الضغط الاجتماعي والضغط الذي يقوم به المجتمع لاسيما إذا كان الوسط صغيراً (قرية مثلاً) وبدرجة أكبر مما يحدث في حاضرة كبيرة، عندئذ تبدأ الميول الجنسية التي يكبتها اللاشعور بالغليان في أعماق اللاوعي وتحرر جزئياً طيلة فترة الحلم[٩٧].

وتفسر النظريات البايولوجية سبب تغير الصورة الواردة في الحلم بأنها نتيجة حدوث

تنشيط عصبي في مراكز متعددة من الدماغ في وقت واحد وبتوالٍ سريع، مما يوفر عدداً كبيراً من المعلومات في وقت قصير، ولهذا فإن صور الأحلام تتغير بصورة سريعة ومفاجئة وبدون وجود روابط بين الصور من حيث الزمن والمحتوى. ويمكن تفسير ذلك بايولوجيا بأنه ناجم عن إثارة مركزة على مجموعة معينة من الخلايا العصبية دون غيرها[٩٨]، وهكذا فإن الحلم وما ينطوي عليه من محتويات هو صور حسية زاهية بصرية فضفاضة نابضة بالحياة وذلك يعني بأن المدركات العقلية المجردة الزاخرة بها الحياة اليومية المعتادة أثناء اليقظة المعبر عنها بالكلمات، المتحدث بها والمدونة تأخذ شكلاً حسياً مجسداً في الحلم الذي هو ترابط جديد غير مألوف بين انطباعات ذهنية قديمة أو جديدة مبعثرة ومتباينة في الزمان والمكان، صادرة في الأصل من البيئة المحيطة المباشرة وغير المباشرة، أو أنه بعبارة أخرى اندماج بشكل غير متوقع بين انطباعات ذهنية مخزونة في الدماغ ناجمة عن مصادر بيئية شتى متباينة في الزمان والمكان[٩٩].

وذهب عالم الفسلجة الروسي "بافلوف" إلى اعتبار الحلم اندماج غير مألوف بين انطباعات سابقة وبقايا منبهات قديمة مسجلة على صفحة المخ، وهي لديه غير ذات ارتباط عضوي بالمستقبل، كما أنها لا تتنبأ بوقوع حوادث غيبية غامضة غير متوقع حدوثها بأي شكل من الأشكال، وتعتمد طبيعة الحلم ومحتواه الذي يراه النائم بالنسبة لبافلوت على المنبهات البيئية المباشرة والآنية وعلى الآثار التي تحدثها هذه المؤثرات على مخ النائم من ارتكاسات شرطية، لذا فإن محتوى الحلم لديه تعبير عن جوانب السلوك التي يبديها الناس أثناء اليقظة في مجرى حياتهم اليومية المعتادة. فما يراه النائم في الحلم قد ينشأ عن إشارة عابرة، أو ملاحظة عرضية، أو حادثة تافهة أو كلمة لا تثير الاهتمام أثناء اليقظة[١٠٠].

خاتمة

ورد في الحضارة العربية المشرقية الإسلامية وفي آراء مفكريها من فقهاء وعلماء وفلاسفة ممن سبقوا فرويد بكثير، العديد من الآراء الصريحة والدقيقة حول الأحلام وتفسيرها ومفهومها النفسي ورموزها، ونجد في التراث الإسلامي تفريق واضح في المفاهيم الخاصة بالرؤى والأحلام وما تحمله من دلالات[١٠١]، فهناك الرؤى الصادقة وهناك الأحلام وأضغاث الأحلام، فالدراسات الفقهية الإسلامية قسمت الأحلام إلى أنواع منها ما هو من الله سبحانه وتعالى وهي الرؤيا الصادقة، ومنها ما هو من الشيطان وهي الرؤيا الباطلة ومنها أضغاث الأحلام، لا نجد مثل هكذا تفريق في الثقافة الفكرية أو التراث الغربي، ويعود ذلك في أحد أسبابه إلى غنى اللغة العربية بالمفردات الدالة على الأحلام أو ما يدور حولها، فقد أرست الشريعة الإسلامية حدود عالم الرؤيا والمنابع التي ينشأ منها إلى ثلاثة: منام رحماني ينشأ عن إفاضة إلهية لمحتوى غيبي تكمن وراءه بشارة أو نذارة. ومنام شيطاني يكبس به الشيطان على النائم فيقلب الأعراف ويداخل بين المفردات على النائم فيزيده حيرة وخوفاً، وآخر ينشأ عن حديث للنفس أو تعلق لها بحدث في اليقظة فيراه النائم لشدة تعلقه به... أي أنَّ للمنامات مراتب ولكل مرتبة مقام ينشأ عنه تفسير يبرره، ولا

يدخل الحلم الشيطاني ولا حديث النفس في عملية التعبير، لأن مفرداتهما لا تحوي على دلالة يستفيد منها المؤمن في دنياه أو آخرته(١٠٢).

واهتم مفكرو الإسلام بتعبير الرؤى وتفسير الأحلام ومحتواهما أكثر من اهتمامهم بالأسباب البايولوجية لها، متأثرين بالقرآن الكريم الذي وردت فيه آيات بينات عن الرؤى لاسيما رؤى الأنبياء (صلاة الله وسلامه عليهم)، فضلاً عن التراث العربي الذي نجد فيه مثلاً أن العرب المسلمين استهجنوا فيما مضى مزاعم قوم من الملاحدة من أن النائم يرى في منامه ما يغلب عليه الطباع الأربع، السوداء والصفراء والبلغم والدم ومما يحدث المرء به نفسه(١٠٣).

وتميز التفسير للرؤى التأويل للأحلام في المجتمع العربي الإسلامي بشخصية مستقلة منسجمة ومستمرة ومتمركزة حول اللغة من حيث الوظائف والبنى، متخذة من التاريخ الروحي والعام للشخصية العربية مادة خصبة، ويبرز ذلك التعبير والتأويل مشدداً على الاجتماعي والعلائق بين الناس أكثر من توقفه عند النفساني والشخصي، فليس الجنسي والرغبات الفردية هي الطاغية بل العكس، فالحلم مأخوذ تأويلياً على أنه نتاج علاقات اجتماعية وظروف معيشية، خصوبة واندثار، صديق وعدو وهو ما أدّى إلى مساعدة الإنسان العربي على التكيف النفسي والاجتماعي، من خلال استعادة التوازن المختل أحياناً جراء إيمان الإنسان بقدرة الأحلام على التأثير في الواقع(١٠٤)، وليس كل المواضيع الاجتماعية تكون في الحلم بديلاً ورموزاً للمواضيع الجنسية كما قال فرويد والفرويديون وتعسفوا في رأيهم هذا، أي أنها آثار ونتائج للعقد النووية، فالسياق الحلمي لا يختلف من ناحية الإدراكات المتأتية من المجتمع عن تلك المتأتية من الطبيعة، والشاهد على ذلك أن كل الرموز الاجتماعية لا تمر في الحلم، بل فقط تلك التي تمثل تشابهاً مادياً مع النزوات المدانة من قبل المجتمع، كما أن الجنسي يستخدم الاجتماعي لكن الاجتماعي لا يولد مع الجنسي. فالرقابة الاجتماعية هي التي تدفع الرغبة للتعبير عن ذاتها وذلك أثناء تخفيها، ويوجد الكثير من الحواجز الاجتماعية غير تلك الموجهة ضد الجنسية وضد المحرم، فللرمزية ميّزة هي أنها فردية إلا أنها تنتج من حياة اجتماعية ومن ضرورات اللغة(١٠٥).

واكتشف فرويد بأن الحكمة الشعبية تصيب حين تقول بأن الأحلام تتكهن بالمستقبل، فبالفعل إن ما يظهره لنا الحلم في أحيان كثيرة هو المستقبل، لا كما ستحقق وإنما كما نتمنى أن نراه متحققاً، والروح الشعبية تفعل هنا ما اعتادت أن تفعله في مواضع أخرى، فهي تصدق ما ترغب فيه(١٠٦). ونستطيع أن نلمح بذور هذه الفكرة التي سميت عند فرويد بنظرية الحافز النفسي لتقابل نظرية الحافز الحسي عند برجسون في نظرية أرسطو وفي الحديث النبوي الشريف المسند الصحيح، وفي الكثير من الآراء التي قيلت في الأحلام قديماً، ولكنها كانت بذوراً ضائعة لم يعتني أحد بها عناية كافية(١٠٧)، إلى أن جاء فرويد ليصبح الرائد الأول والمحرك الأكبر لعملية تفسير الأحلام في العصر الحديث لاسيما في "الغرب"، فصار ينظر إلى نظرياته وأفكاره في تفسير الأحلام على أنها ليست فقط أهم المحاولات لوضع هذا التفسير والأسباب على أسس علمية ذلك لأن فرويد رأى في اللاوعي حقيقة علمية كما وجد في الأحلام ما سماه بـ "الطريق الملوكي للاوعي"(١٠٨).

وأياً كان التفاوت بين التراث العربي الإسلامي والأفكار التجريبية المعاصرة في موضوع الأحلام، فنحن أمام ظاهرة إنسانية نسبية في الزمان والمكان، ونحن إذا أخضعنا الأحلام للأفكار الإسلامية ستكون جميع الأحلام الأوربية - الغربية باطلة ومن وحي إبليس، وإذا أخضعنا أحلامنا للمنهج الحديث انطلقت بنا أبجدية فرويد ومعاصروه وأتباعه إلى تطبيق الملامح العامة للحياة الأوربية على ملامحها الشرقية العربية الإسلامية، بعيداً عن موروثاتنا الفكرية والثقافية القيمية... فهل من الخير أن نرحب بما ورثناه وأن نفضله على الذي بدأ يغزو قيمنا وتقاليدنا، عاداتنا ورؤانا؟.. أم نعيد قراءة هذا التراث من جديد وبما يناسب روح العصر لعلنا نحقق أحلامنا!

* * *

الحواشي

١. د. علي كمال. أبواب العقل الموصدة (باب النوم وباب الأحلام)، ار الجيل، بيروت - لبنان، ص/٢٠٨.

٢. د. جليل أبو الحب، تعبير الرؤيا في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، مجلة المورد. المجلد ٢٠ . العدد ٢. تصدرها وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية). بغداد، ١٩٩٢، ص ٤٧.

٣. الكسندر بوربيلي، أسرار النوم، تعريب شبيب بيضون، شركة المطبوعات الشرقية (دار المروج). بيروت. ١٩٨٦، ص٥٣.

٤. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة. ص ٢٠٨.

٥. البروفيسور ديتريك لانجين، النوم واضطراباته. ترجمة الدكتور حلمي نجم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام (دائرة الشؤون الثقافية والنشر). دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤، ص ٤١.

٦. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة. ص ٢٠٨.

٧. الكسندر بوربيلي، أسرار النوم، ص ٢٠٨.

٨. سيغموند فرويد، الهذيان والأحلام في الفن، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ ، ص ٥.

٩. المصدر السابق. ص٦.

١٠. المصدر السابق. ص ٥.

١١. د. علي كمال. أبواب العقل الموصدة، ص ٢٠٨، (بتصرف).

١٢. د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٦، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨. ص ٧٨٤ (بتصرف).

* اشتهر بين العرب قبل الإسلام كاهنان هما (شق وسطيح)، فسرا لملك اليمن حلماً رآه، واتفق الكاهنان بالتفسير بالرغم من انفرادهما لكنهما اختلفا في التفاصيل.

١٣. حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، شركة مطبعة الجمهور، الموصل، العراق، ١٩٩٠، ص١٠.

١٤. أنور الجندي، الرؤيا وتعبير الرؤيا في الأدب الإسلامي، مجلة الهلال، العدد ١٠، الكويت، ١٩٧٥، ص٢٦.

١٥. عبد الجبار السامرائي، الرؤيا في القرآن الكريم، مجلة المورد، المجلد ٢٠، العدد ٢، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية العامة)، بغداد، ١٩٩٢، ص٥.

١٦. المصدر السابق. ص٩.

١٧. د. محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس. ط١، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٨.

١٨. يونس الشيخ. أحلام الأنبياء والعلماء، ط١، مكتبة الشرق. بغداد، ١٩٨٩، ص ٨.

١٩. حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص ١٥ وص ٢٥.

٢٠. السلسلة الصحيحة للألباني (٣٠١٤)، وانظر: يونس الشيخ، أحلام الأنبياء والعلماء، ص ٨.

٢١ -٢٢ صحيح البخاري رقم حديث (٦٥٨٩)، وانظر: حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها. ص٥٠.

٢٣. عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام، درا إحياء الكتب العربية، بيروت. ١٩٥١، ص٦.

٢٤. حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص ٧٢، وص٧٣.

٢٥. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ط٢. دار كوفان، لندن. ١٩٩٤. ص ٣٨.

٢٦. جليل أبو الحب. تعبير الرؤيا في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، ص ٤٥.

٢٧. صحيح مسلم رقم حديث (٦٠٧٦) حسن مظفر الرزو، المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها. ص ١١٤.

٢٨. جليل أبو الحب. تعبير الرؤيا في كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري، ص ٤٥.

* كتب الإمام محمد بن سيرين، الذي يعد أحد أعمدة علم التفسير في القوانين التي يتناولها الناس إلى وقتنا هذا، ونقل إلينا من دقيق فهمه في تعبير الرؤيا ما يدل على طول باعه في هذا العلم، حتى لقبه البعض بأرخميدس العرب، وسبب هذه التسمية هو أنَّ لأرخميدس الأفسي الذي ولد في القرن الثاني قبل الميلاد كتاب شهير في تفسير الأحلام ترجمه إلى العربية "حنين ابن إسحق" بعد وفاة الإمام محمد بن سيرين بمائة عام، وقيل: إن لأرخميدس خمسة كتب في الأحلام ترجمت للعربية في العهد العباسي. وحين نقرأ هذه الكتب نجد تشابهاً غريباً بينها وبين الكتب المنتشرة بين المسلمين في تأويل الأحلام.

٢٩. د. نوري جعفر، طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص٩٩.

٣٠. د. علي زيعور. الحلم وتأويله في التراث الشعبي، مجلة التراث الشعبي. العدد ١١، و١٢، بغداد، ١٩٨٠، ص ٦٧، و ص٦٨.

٣١. المصدر السابق، ص ٦٩.

٣٢. عبد الجبار السامرائي. الرؤيا في القرآن الكريم، ص ٥.

٣٣. يونس أحمد السامرائي، شعر الأحلام، مجلة المورد، المجلد ٢٠، العدد ٢، تصدرها وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية العامة)، بغداد. ١٩٩٢. ص ١٥٠.

* جاء في لسان العرب (باب الضاء) - الضغث، وأضغاث أحلام الرؤيا: اختلاطها والتباسها، وأضغاث أحلام: لأنها مختلطة فدخل بعضها في بعض وليس كالصحيحة، وهي ما لا تأويل له وما لا يستقيم تأويله لدخول بعض ما رأى في بعض، كأضغاث من بيوت مختلفة يختلط بعضها ببعض فلم تتميز مخارجها ولم يستقم تأويلها.

٣٤. عبد الجبار السامرائي، الرؤيا في القرآن الكريم.ص ٥.

٣٥. عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام. ص ٢.

٣٦. الشيخ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار المعرفة. بيروت. ١٩٧٩. ص ٢٨٨.

٣٧. حسن مظفر الرزو، المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص٣٣.

٣٨. عزيز عارف، الرؤيا في الفلسفة الصوفية. مجلة المورد، المجلد ٢٠، العدد ٢، تصدرها وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية العامة) بغداد، ١٩٩٢، ص ٣١ وص٣٢.

٣٩. د. نوري جعفر. طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص ٨٠ وص٨١.

٤٠. أنور الجندي، الرؤيا وتعبير الرؤيا في الأدب الإسلامي، ص٢٨ وص٢٩.

٤١. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٤٩.

٤٢. حسن مظفر الرزو، المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص ٣٢ وص٣٣.

٤٣. المصدر السابق، ١٦.

٤٤. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٤٣.

٤٥. حسن مظفر الرزو، المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص١٦.

٤٦. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٠٧.

٤٧. الكسندر بوربيلي. أسرار النوم، ص٥٣ وص٥٤.

٤٨. بيير فوجيرولا. الثورة الفرويدية، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٧٢، ص ٨٤.

٤٩. ج.أ. هادفليد. الحلم والكابوس، ترجمة صلاح الدين محمد لطفي، راجعه د. عبد العزيز القوصي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٨.

٥٠. المصدر السابق، ص٣٠.

* عرض برجسون نظريته لأول مرة في محاضرة ألقاها في معهد لعلم النفس العام في السادس والعشرين من مارس سنة ١٩٠١، ونشرت في المجلة العلمية بتاريخ ٨ يونيو سنة ١٩٠١، وهناك ترجمة بالإنكليزية، لهذه المحاضرة راجعها ج.أ. هادفليد، ونشرت على شكل كتاب بمعرفة ت. فيشر انوين سنة ١٩١٤.

٥١. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٠٨.

٥٢. الكسندر بوربيلي، أسرار النوم، ص٦٣.

٥٣. سيغموند فرويد. الهذيان والأحلام الفن، ص ٥.

٥٤. بيير فوجيرولا. الثورة الفرويدية، ص ٨٤.

٥٥. سيغموند فرويد، الحلم وتأويله. ترجمة جورج طرابيشي، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ص٩.

٥٦. بيير فوجيرولا، الثورة الفرويدية، ص ٨٤.

٥٧. الكسندر بوربيلي، أسرار النوم، ص٦٣.

***** في مضمون قريب يقول أفلاطون: (إنَّ في داخل كل منا حتى أولئك الذين يبدون منضبطين تمام الانضباط نوعاً من الرغبات المرعبة المتوحشة التي لا يحكُمُها قانون وهذا ما يظهر جلياً في الأحلام.

٥٨. د. نوري جعفر. طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص١٥٢.

٥٩. سيغموند فرويد، الحلم وتأويله. ترجمة جورج طرابيشي، ص١٠ وص ٩٧.

٦٠. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٧٤.

٦١. ج.أ. هاد فيلد، الحلم والكابوس، ص ٤٦.

٦٢. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ١٠١.

٦٣. المصدر السابق، ص ١٠٢.

٦٤. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٤٥.

٦٥. المصدر السابق، ص ٢٩٤.

٦٦. ج.أ. هاد فيلد. الحلم والكابوس. ص ٦٦.

٦٧. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٩٤.

٦٨. ج.أ. هاد فيلد. الحلم والكابوس، ص ٦٥.

٦٩. د. علي كمال. أبواب العقل الموصدة، ص ٢٩٤.

٧٠. ج.أ. هاد فيلد، الحلم والكابوس، ص٦٥ وص ٦٦.

٧١. د. كارين هورني، صراعاتنا الباطنية، ترجمة عبد الودود العلي، مراجعة حيدر المنازجي، ط١. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ٩٩.

٧٢. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة. ص ٣٠٦.

٧٣. ج.أ. هاد فيلد. الحلم والكابوس، ص٦٢.

٧٤. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٩٦ وص ٩٧.

٧٥. المصدر السابق، ص ١٠١.

٧٦. سيغموند فرويد. الحلم وتأويله. ص ٦ وص ٧.

٧٧. بيير فوجيرولا. الثورة الفرويدية، ص ٨٨ و ص٨٩.

٧٨. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٦٩.

٧٩. ج.أ. هاد فيلد، الحلم والكابوس، ص ٣٠ وص ٣١.

٨٠. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٩٤.

٨١. بيير فوجيرولا. الثورة الفرويدية. ص٨٩.

٨٢. روجيه باستيد. السوسيولوجيا، والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني. ط١، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٣٧.

٨٣. بيير فوجيرولا، الثورة الفرويدية، ص ٩١.

٨٤. روجيه باستيد، السوسيولوجيا. والتحليل النفسي. ص٢٣٧.

٨٥. المصدر السابق. ص ٢٣٨.

٨٦. ج.أ. هاد فيلد، الحلم والكابوس. ص ١٤ وص ١٥.

٨٧. روجيه باستيد، السوسيولوجيا. والتحليل النفسي، ص٢٣٩ و٢٤٠.

٨٨. المصدر السابق. ص ٢٤٣.

٨٩. د. نوري جعفر، طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص ٨٠.

٩٠. عبد الجبار السامرائي. الرؤيا في القرآن الكريم، ص ٤.

٩١. د. نوري جعفر. طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص ٨٠.

٩٢. روجيه باستيد، السوسيولوجيا، والتحليل النفسي، ص ٢٤٣.

٩٣. المصدر السابق، ص ٢٤٠.

٩٤. المصدر السابق، ص ٢٥٩.

٩٥. المصدر السابق، ص ٢٤٨، وص ٢٥٣.

٩٦. د. نوري جعفر، طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص ٨٠. ١٥ وص ٢٥.

٩٧. روجيه باستيد، السوسيولوجيا. والتحليل النفسي، ٢٤٠.

٩٨. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٩٢.

٩٩. د. نوري جعفر، طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ، ص٦٧. و ص ٦٨.

١٠٠. حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها. ص١٢.

١٠١. عبد الحميد العلوجي. مع العرب في رؤاهم وأحلامهم، مجلد المورد،المجلد ٢٠، العدد ٢، تصدرها وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية العامة)، بغداد، ١٩٩٢، ص٣.

١٠٢. حسن مظفر الرزو. المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها، ص١٥.

١٠٣. عبد الحميد العلوجي. مع العرب في رؤاهم وأحلامهم، ص ٣.

١٠٤. د. علي زيعور، الحلم وتأويله في التراث الشعبي، ص ٧٠.

١٠٥. روجيه باستيد، السوسيولوجيا، والتحليل النفسي، ص٢٥٦.

١٠٦. سيغموند فرويد، الحلم وتأويله،ص ٧٨.

١٠٧. د. علي الوردي، الأحلام بين العلم والعقيدة، ص ٧٤.

١٠٨. د. علي كمال، أبواب العقل الموصدة، ص ٢٧٧.

المصادر والمراجع

١. **أبواب العقل الموصدة (باب النوم وباب الأحلام)**، للدكتور علي كمال، دار الجيل، بيروت - لبنان، ١٩٨٩.

٢. **أحلام الأنبياء والعلماء**، ليونس الشيخ. ط١، مكتبة الشرق، بغداد، ١٩٨٩.

٣. **أسرار النوم**، للكسندر بوربيلي، تعريب شبيب بيضون، شركة المطبوعات الشرقية (دار المروج)، بيروت، ١٩٨٦.

٤. **الأحلام بين العلم والعقيدة**، للدكتور علي الوردي. ط٢، دار كوفان، لندن. ١٩٩٤.

٥. **الثورة الفرويدية**، لبيير فوجيرولا، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٧٢.

٦. **الحلم والكابوس**، لـ ج.أ. هاد فيلد، ترجمة صلاح الدين محمد لطفي، راجعه د. عبد العزيز القوصي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٧. **الحلم وتأويله في التراث الشعبي**، للدكتور علي زيعور، مجلة التراث الشعبي، العدد ١١، و١٢، بغداد، ١٩٨٠.

٨. **الحلم وتأويله**، سيغموند فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦.

٩. **الرؤيا وتعبير الرؤيا في الأدب الإسلامي**، لأنور الجندي، مجلة الهلال، العدد ١٠، الكويت، ١٩٧٥.

١٠. **السوسيولوجيا والتحليل النفسي**، لروجيه باستيد، ترجمة وجيه البعيني، ط١. دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.

١١. **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، للشيخ عبد القادر الجيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.

١٢. **القرآن وعلم النفس**، للدكتور محمد عثمان نجاتي، ط١، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢.

١٣. **المدخل إلى الرؤيا وتعبيرها**، لحسن مظفر الرزو، شركة مطبعة الجمهور، الموصل. العراق. ١٩٩٠.

١٤. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، للدكتور جواد علي، ج٦، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨.

١٥. **النوم واضطراباته**، للبروفيسور ديتريك لانجين، ترجمة الدكتور حلمي نجم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام (دائرة الشؤون الثقافية والنشر)، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤.

١٦. **الهذيان والأحلام في الفن**، لسيغموند فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

١٧. **تعطير الأنام في تعبير الرؤيا والمنام**، لعبد الغني النابلسي، درا إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٥١.

١٨. **صراعاتنا الباطنية**، للدكتور كارين هورني، ترجمة عبد الودود العلي، مراجعة حيدر المفازجي، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨.

١٩. **طبيعة النوم والأحلام في ضوء علوم الدماغ**، للدكتور نوري جعفر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.

٢٠. **ملف خاص عن الرؤى والأحلام**، مجلة المورد، المجلد ٢٠، العدد ٢، تصدرها وزارة الثقافة والإعلام (دار الشؤون الثقافية)، بغداد، ١٩٩٢.

مدينة القيروان بين نشاط السكّة وهاجس الشرعية

(من خلال ضرب النقود منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الزيرية)

د. محمد بن الحبيب بن محمد الغضبان

المعهد العالي للعلوم الإنسانية - تونس

المقدمة:

توجد مدينة القيروان في الوسط الغربي للبلاد التونسية حاليا، وهي أقدم مدينة عربية إسلامية بُنيت في بلاد المغرب عموما، وتذكر الروايات التاريخية أن عقبة بن نافع مصّرها في حملات الفتح الإسلامية لشمال إفريقيا، وحظيت منذ تأسيسها بمكانة دينية وسياسية وعلمية وثقافية مرموقة لا تضاهى خلال القرون الإسلامية الخمسة الأولى، فقد تجاوز إشعاعها حدود افريقية ليشمل كامل بلاد المغرب، والأهم في تاريخ المدينة أنها أصبحت مصرا تُشدّ إليه الرحال طلبا للعلم نظرا لما تزخر به من ذاكرة روحية ترجع أصولها إلى فترة النبي ﷺ والفتوحات الأولى للصحابة، ونظرا لذلك عاصرت خلال قرونها الخمسة الأولى نشأة عدد من المدن الأميرية حولها كالعباسية ورقادة وصبرة أو المنصورية[1].

لقد مثّلت مدينة القيروان منذ الفتح العربي الإسلامي لبلاد المغرب عموما وافريقية خصوصا مركزا استراتيجيا عسكريا وسياسيا واقتصاديا ودينيا مهمّا، فقد أصبحت نقطة انطلاق للانتشار العربي الإسلامي هناك ومركزا للإشعاع الحضاري، وقد تواصلت تلك الأهمية في القرون الخمسة الأولى وبنسق تطوّري، وتشكّلت أثناء ذلك صورة المدينة "الروحية" والمقدّسة التي تنفرد وتتميّز في الغرب الإسلامي لأنها من ناحية أولى جذور الحضارة العربية الإسلامية هناك، ومن ناحية أخرى تضاهي في المكانة أهم مدن الشرق الإسلامي وتحديدا المدينة المنوّرة (يثرب)، لقد بُنيت هالة من القداسة حول المدينة تطورت مع الزمن وشملت الأفكار والاعتقادات والأقوال معا،

جعلت منها دار هجرة بجدارة كما يثرب، وقد نقلت لنا المصادر الأدبية على اختلاف أنواعها ومشاربها تلك الاعتقادات في أسطورة أو أساطير التأسيس[٢].

وبقدر ما كانت القيروان مركزا روحيا ارتبط بالكرامات والخوارق في الخيال والاعتقاد الجماعي لعامة الناس ونُخَبِهم الدينية خصوصا، فإنّها كانت مدينة تضفي الشرعية السياسية والدينية على الحكام والثوار على حدّ السواء، وربما كان ذلك السبب المهم الذي يفسّر إقدام القوى المختلفة والمتنافسة في افريقية على محاولة كسب ولاء ونصرة القيروان بما تضمّه داخل أسوارها من رجال لهم نفوذ روحي مؤكّد على الناس، ومن بقايا ومخلفات روحية رمزية تجتذب المحبّين والمناصرين (خصوصا جامع عقبة وغيره من المساجد ومقبرة قريش والبلويين نسبة لأبي زمعة البلوي الذي يذكّر بالنبي ﷺ). هذا من ناحية، وبما تشعّ عليه خارجها (بقية البلاد المغربية عموما وافريقية خصوصا) من ناحية أخرى.

ومن خلال تتبع الأحداث السياسية والعسكرية وربطها بتاريخ المسكوكات يمكن إيجاد علاقة بين المدينة والمشاريع السياسية والعسكرية المذكورة، وقد كانت في عهد الولاة (زمن الخلافتين الأموية والعباسية) تُسمّى إفريقية أو أفريقية[٣] (مثلما كان يُنقش اسمها على الدنانير والدراهم والفلوس). وفي العهد الأغلبي لم تفقد المدينة دورها الاقتصادي والديني بالخصوص، وربما السياسي أيضا، لكن لم يعد اسمها يُنقش على المسكوكات التي ربما كانت نتاج دار ضرب في رقادة التابعة لمجال المدينة[٤]. أما في العهدين الفاطمي والزيري فإنّها استرجعت مكانتها بأكثر وضوح وفعالية من ذي قبل على جميع المستويات رغم وجود مدن أخرى مزامنة ومنافسة لها كالمهدية وسفاقس وسوسة وتونس. ومنذ نهاية القرن الثالث هجري أصبحت تكتسي أهمية استراتيجية كبيرة في مخططات القادة والسياسيين على اختلاف مذاهبهم الدينية وانتماءاتهم الجغرافية، وكانت خلال ذلك مُستهدَفة من قبل القوى السياسية والعسكرية لإضفاء شرعية على مخطّطاتهم.

لقد حاولتُ أن أتتبع ذلك الخيط الرابط بين كل تلك المحاولات والمشاريع السياسية عموما من خلال المسكوكات المضروبة في المدينة منذ القرن الأول الهجري والتي تنتمي ضرورة إلى قوى ومذاهب مختلفة متنافسة ومتصارعة فيما بينها، فكانت هناك نقود الولاة ثم الأغالبة لكنها لم ترْقَ إلى مرحلة الهويّة القيروانية التي ستتحدّد بالتحام الاسم مع القيمة الروحية للمدينة، ثم كانت النقود الشيعية بحكم التواجد الفاطمي واستقرار حكمهم بافريقية، وكانت هناك نقود الخوارج التي ضربها أبو يزيد صاحب الحمار، ثم كانت هناك نقود بني زيري السنّية، وكانت كلّها تسعى إلى كسب شرعية دينية وسياسية انطلاقا من تحييد المدينة أو كسب ولاءها.

I - من عهد الولاة إلى نهاية العهد الأغلبي:

١ - القيروان زمن الولاة:

إنّ العودة إلى فترة عهد الولاة الأمويين والعباسيين يُعتبر مُهمّا لمعرفة تطوّر العلاقة بين القيروان ومتساكنيها وبقية متساكني افريقية عموما. فكما سبق وأشرت في التقديم، لم يكن اسم القيروان يُنقش على النقود في عهد الولاة،

وفي هذه الفترة بالذات لم تكن نقود الذهب (الدنانير) ونقود الفضة (الدراهم) والفلوس أيضا (النحاس والبرونز) المضروبة في افريقية تحمل اسم القيروان. بل اقتُصر فقط على نقش اسم افريقية بالأحرف اللاتينية قبل أن تُعرّب النقود نهائيا في هذه المنطقة، فقد كانت التسمية ترد على الدنانير AFRICA و AFRIKA إلى حدود سنة ١٠١ هـ، وعندما عُرّب نشاط السكة نهائيا بأفريقية نُقش الاسم "افريقية" على مختلف أنواع النقود دون وجود الهمزة التي من المفروض أن تبيّن لنا الاصطلاح العربي على الاسم هل هو **افريقية** (الهمزة تحت الألف) أو **أفريقية** (الهمزة فوق الألف)؟[٥]، لكن ذهب جلّ الدارسين والمختصين إلى أن اسم "افريقية" على النقود الأموية هو إحالة إلى مدينة القيروان[٦]، بمعنى أن القيروان تعارف المسلمون على تسميتها بافريقية خلال هذه الفترة الممتدة من القرن الأول الهجري حتى نهاية سنوات حكم الولاة تقريبا[٧]. وبمقارنة دنانير افريقية وبقية دنانير الخلافة الأموية ثمّ العباسية خلال هذه الفترة بالذات نجد أن الأولى تتميّز بذكر مكان الضرب، في حين غابت تلك الخصوصية المهمة في بقية دنانير الخلافة، وهو في حدّ ذاته إجراء مهم وجريء لتمييز نقود افريقية من ناحية وللتعريف بالمكان (افريقية والقيروان خصوصا) من ناحية أخرى، ومن هنا يبدو واضحا الدور الذي لعبه الولاة من موقعهم في صنع هوية "افريقية" أو القيروان.

ومن المؤكد أن القيروان كانت تُعرف بافريقية على الأقل من خلال النقود، ولم يكن لها ولا لاسمها بعْدُ الرمزية الروحية التي كسبتها طوال القرن الثاني الهجري أثناء مشروع التوسع الإسلامي غربا، وأثناء الحروب المتتالية ضدّ الحركات الخوارجية في المنطقة، هذا بالإضافة إلى تكوّن طبقة من العلماء والفقهاء المالكيين في نفس الفترة والذين مثلوا مدرسة المالكية الافريقية كالبهلول بن راشد (١٢٨-١٨٣هـ)، وعبد الله بن غانم (١٢٨-١٩٠هـ)، وأبو محمد ابن فروخ الفاسي (١١٥-١٧٥هـ)، والإمام سحنون (١٦٠-٢٤٠هـ)...[٨] وهو ما سيكسب المدينة بعدها الرمزي[٩].

وأمام ذلك يُطرح سؤال مهم هو لماذا لم يُنقش اسم القيروان على النقود المضروبة خصوصا في عهد الولاة؟ والحال أنها قد استطاعت أن تصنع لنفسها هوية مميزة خاصة بها، فهي "مصر المغرب"، وهي دار الإسلام في المغرب، وهي بمثابة الرأس للجسم"[١٠]...أما الإجابة فببساطة أنه لم تتوفر النزعة السياسية وهاجس الشرعية لدى الولاة الذين كانوا مقتنعين غالبا بتبعيتهم للخلافة الأموية ثم العباسية في المشرق، وبالتالي لم يوجد الدافع لأن يبحث الولاة عن مناصرة المدينة لهم، وكسب ولائها في فترة كانت وحدة الأراضي الإسلامية لا تزال تمثل أهم فروض المسلمين، إلى جانب واجب الولاء للخلافة الموروثة عن النبي ﷺ وأصحابه على الأقل قبيل العهد الأغلبي بافريقية، وهو زمن لن تكتمل فيه شروط التفتت السياسي في أرض الخلافة الإسلامية (العباسية)[١١]، لقد كان يُرمز إلى مركز نشاط السكة بالقيروان باسم افريقية، وهو أمر لا يلغي القيمة الروحية للمدينة في واقع الأمر، ولا يحق للولاة علاوة على ذلك نقش أسمائهم على الدنانير والدراهم التي كانت مُخصصة للخليفة فقط، في حين أن الدراهم كان يمكن تضمينها اسم الوالي، وهذه السياسة المتبعة

في نشاط الضرب تُفسَّر بالعلاقة المتينة بين السلطة المركزية أو الخلافة وشاراتها أو رموزها التي كانت النقود تعكس أهميتها، وخصوصا الدنانير والدراهم في القرنين الأول والثاني الهجريين، كما أنّ تأسيس مدينة العباسية وربما بناء دار ضرب بها في ولاية عمر بن حفص (١٥١-١٥٤هـ)، ومن ثمة نقش اسمها على الدراهم لم يلغ نقش اسم "افريقية" على الدراهم خصوصا، حتى إن هناك من يذهب إلى اعتبار أن العباسية هي مدينة القيروان[١٢]، ويؤكّد لنا ذلك أمرين مهمّين، أولهما: أن المقصود بافريقية إلى حدود هذا التاريخ هو القيروان، وثانيهما: أن البحث عن الشرعية السياسية والدينية التي تضفيها مدينة القيروان لم يحن وقت التماسها عبر أهم وسيلة دعائية على الإطلاق في الفترة الوسيطة ألا وهي النقود[١٣]، لكن بدأت الأمور تتغيّر تدريجيا في العهد الأغلبي خصوصا مع ثورة المنصور الطنبذي.

٢ - القيروان في العهد الأغلبي:

لقد استقل الأمراء الأغالبة بنشاط الضرب واستأثروا بالسيادة عليه دون الخلفاء العباسيين، ولم تختلف الأمور عمّا كان سائدا في عهد الولاة، إذ إن كلمة "القيروان" كانت غائبة تماما من النصوص المنقوشة على النقود بشكل عام، وإن كان الولاة قد نقشوا اسم افريقية (القيروان) على النقود فإن الأغالبة لم يذكروا أي مدينة ضرب على الدنانير طوال فترة حكمهم، في حين نقشوا على الدراهم اسم "افريقية" وأحيانا "العباسية" (انتُقل منها إلى رقادة سنة ٢٦٤هـ)[١٤]، وربّما أيضا "المحمدية" و"تودغة" المثيرتان للجدل[١٥].

ويبقى السؤال ذاته مطروحا حول سبب أو أسباب تغييب اسم "القيروان" من النقود عموما، هذا بالإضافة إلى سؤالين آخرين مرتبطين ببعضهما البعض، الأول لماذا تخلى الأغالبة نهائيا عن نقش اسم افريقية على الدنانير؟! والثاني أين ضُربت الدنانير فعلا طوال العهد الأغلبي؟ هل في القيروان؟ أم في مدينة أخرى؟ أم أنّ دار الضرب تغيّرت بتغيّر عاصمة الحكم، أي هل في العباسية؟ ثمّ في رقادة؟ وعلاوة على الدنانير، أين ضُربت الدراهم التي تحمل اسم "افريقية" إلى غاية السنوات الأخيرة من العهد الأغلبي؟ هل في القيروان؟ أم في إحدى المدن الأخرى (العباسية ورقادة مثلا)؟ وبماذا نفسّر التمييز بين العباسية وافريقية في الدراهم؟

إن الدراهم وحدها تؤكّد أن افريقية هي غير العباسية ورقادة، وهي تفيد على الأرجح تواصل التقليد السابق في عهد الولاة على تسمية القيروان بافريقية[١٦]، كما أن الفاطميين عندما استقروا برقادة حسب تأكيد كل النصوص، ضربوا نقودهم في القيروان، فالبكري الذي ينقل عن الوراق من القرن الرابع الهجري وعاصر الدولة الفاطمية أن "**سوق الضرب**" بالقرب من الموضع المعروف "بالقيسارية"[١٧]، لكنّها إشارة مُبهمة قليلا ومحيّرة، فالمعروف أن نشاط الضّرب تتكفّل به الدولة فقط وتستأثر به لنفسها، وربما كانت تضرب للناس ذهبهم وفضتهم مقابل أجرة دار السكّة، لكن لا يمكن أن نتوقّع وجود سوق كامل لضرب النقود، هذا وتعني كلمة سوق وجود محلات (دور) ضرب عديدة مُنتصبة للنشاط الخاص، فهل أن نص البكري يقصد السوق الذي توجد فيه دار الضرب؟ أم يقصد شيئا آخر؟ عموما إن كان الفاطميون قد

ورثوا عن الأغالبة أغلب تنظيماتهم الإدارية ومنها ديوان السكة، فإنهم قطعا سيُبْقون على كل تقاليد النشاط والتي من بينها مكان دار الضرب وعلى رأسها أبو بكر الفيلسوف المعروف بابن القمودي، الموظف الأغلبي السابق[١٨]، ومن ذلك نستنتج أن الأغالبة ليسوا في حاجة لالتماس شرعية القيروان من خلال نقش اسمها على النقود، لأنها ببساطة مدينتهم ومجال سكناهم ونشاطهم الفعلي، كما أن هاجس الشرعية الذي لا يمكن إنكار حضوره لدى الأغالبة لم تتبلور شروط البحث عنه وأسس الدعاية له رغم أن المدينة أحاطت بها هالة من "القداسة" في نفوس أهلها، فهي مدينة الكرامات، ومعقل المذهب المالكي رغم وجود المذهب الحنفي بقوة، وانتشار مذهب الاعتزال الذي حرضت عليه الدولة الأغلبية.

هذا وعلى الرغم من أن أغلب الأحداث السياسية والعسكرية في العهد الأغلبي تؤكّد ما للمدينة من وزن متزايد في الحياة السياسية وفي منح القوة الحاكمة أو القوة الثائرة دعماً شعبياً واضحاً، وقد أثار مشروع تأسيس العباسية الشكوك وأزال الثقة ومنح الخصوم أسباباً إضافية لإبداء الغضب من إبراهيم ابن الأغلب على حد قول محمد الطالبي[١٩]، لكن إلى غاية سنة ١٨٦هـ لم يزل الوالي يقيم بالقيروان ولم ينتقل نهائيا إلى العباسية، وفي سنة ١٩٤هـ تزعّمت القيروان العصيان وشرعت في القتال ضدّ السلطة[٢٠]، ونلاحظ أن البحث عن الشرعية التي تمنحها مدينة القيروان أصبح أمرا واقعا استغلّه المنصور بن نصر الطنبذي الثائر على الأمير زيادة الله الأول سنة ٢٠٩هـ.

لقد حاصر المنصور الطنبذي القيروان وطلب من قاضِيَيْها أسد بن الفرات وابن أبي محرز (قاضيا المذهب الحنفي) أن يعزلا الأمير طبقا لأوامر الشريعة، لكنهما رفضا، وفي الأثناء بدأ **المنصور في ترميم حوزة القيروان التي هدّمها إبراهيم الأول** مما أكسبه دعم أهل القيروان ضدّ السلطة فقاتلوا معه[٢١].

ولمّا انتصر زيادة الله الأول أمر **بإيقاف القتال في القيروان وأنقذ بذلك المدينة**، ثم جمع الفقهاء واستشارهم في أمر الجند الثائر وهو يرمي من وراء ذلك إلى كسب نصرتهم كما فعل المنصور قبل عشرات الأيام، لكنه حسب شهادة نص البكري "**هدم سور القيروان عقوبة لهم**"[٢٢]، وعمل الأمراء الأغالبة بعد ذلك على التقرب من القاعدة العريضة بالقيروان واستمالتهم، حتى إن زيادة الله شوهد في القيروان إلى جانب ابن أبي محرز وهو يُهين أحد كبار الأعيان، وتقرّب الأمير أبو العقال (٢٢٣-٢٢٦هـ) من القيروان وأوساطها عبر تحريم الخمور بها محاولا إكساب النظام قاعدة شعبية، وفي عهد محمد الأول (٢٢٦-٢٤٢هـ) عرفت الإمارة اتجاها سنيّا جديدا بعزل القاضي المعتزلي ابن أبي الجواد سنة ٢٣٢هـ.

تثبت كل الأحداث أن القيروان في العهد الأغلبي كانت مدينة "حيوية جدّا"، وكانت قادرة على تغيير موازين القوى والتأثير في سياسة الدولة[٢٣]، ورغم أن النصوص الأدبية على اختلافها تؤكّد لنا فهْمَ الأغالبة للدّور الذي يمكن أن تلعبه القيروان كمدينة مانحة للشرعية ومساندة للمشاريع المتقربة إليها، فإن النقود لا تخدم كثيرا في التعرّف إلى تلك الفرضية وإقرارها بشكل قاطع خصوصا بعد تأسيس العباسية ثم

مدينة القيروان بين نشاط السكة وهاجس الشرعية

رقادة، إذ لم نعد قادرين على الجزم بالمكان الذي ضُربت فيه الدنانير والدراهم التي تحمل اسم افريقية هل في القيروان فعلا أم في غيرها نظرا لتعدد مدن الضرب الأغلبية آنذاك؟حتى إن المنصور الطنبذي، الذي كان توجُّهُهُ نحو استمالة القيروان وجمهورها واضحا منذ البداية، ضرب درهمه باسم افريقية أيضا. وهو ما يزيد في تأكيد فرضية أن تكون القيروان هي المقصودة بافريقية حتى نهاية العهد الأغلبي[٢٤]، فالمنصور الذي قام بترميم حوزة المدينة ليبدو على خلاف إبراهيم الأول مهتمّا لأمر المدينة ومدافعا عنها، ضرب فيها درهمه لكن مع مواصلة استعمال الاسم القديم لها (افريقية)، وإن كان الأمر كذلك، فإن درهم المنصور الطنبذي يُعتبر أول محاولة جريئة دعائيّا لكسب رضا المدينة ومساندتها، وبعد ست وثمانين (٨٦) سنة عرفت القيروان ثاني إجراء دعائي من هذه الناحية، والأول تاريخيّا باستعمال الاسم الأصلي للمدينة (أي القيروان)، في العهد الفاطمي.

II- القيروان في العهد الفاطمي:

١ - القيروان ونشاط السكّة الشيعية[٢٥]:

لقد استهل الفاطميون نشاط الضّرب بافريقية عموما منذ سنة ٢٩٦هـ/٩٠٩م زمن وصاية أبي عبد الله الشيعي، وتواصل ذلك النشاط حتى تم الانتقال إلى مدينة المهدية سنة ٣٠٨هـ/٩٢٠م في عهد الخليفة الفاطمي الأول عبد الله المهدي، وقد كانت النقود أثناء ذلك تحمل اسم مدينة "القيروان". لكن لسنا متأكّدين من حقيقة مكان الضرب الفعلي لها، هل كان ذلك في مدينة القيروان نفسها؟ أم خارج أسوارها وفي مدينة تابعة لمجالها العام وتحديدا في مدينة رقادة التي اتُخذَت عاصمة الخلافة نظرا لأنها جاهزة بكلّ مكوناتها الإدارية وكلّ مبانيها وقصورها...؟ هذا بالرغم من إشارة البكري المحيّرة حول سوق الضرب[٢٦]، لكن تفحّص نص ابن عذارى حول دخول أبي عبد الله ثم عبيد الله مدينة رقادة بعد الانتصار على زيادة الله الثالث قد يوحي بأمر آخر شديد الأهميّة، فعند حديثه عن دخول أبي عبد الله الشيعي للمدينة يذكر بعض القرارات المتتابعة في مدينة رقادة وأولها جمع ما انتُهب من أموال برقادة، وثانيها ضم عبيد زيادة الله ووقف جواريه، وثالثها تولية ابن القمودي على السكة، وفي نفس النص تحدث ابن عذارى عن استقرار عبيد الله المهدي بالله برقادة وبدء ترتيب الإدارة وشؤون الدولة، فذكر تباعا الوظائف والدواوين التي أقرّها ورتّبها في رقادة، ثم ذكر وظيفتين فقط للقيروان هما العمالة، إذ أقر الحسن بن أبي خنزير عاملا عليها، والقضاء بإقرار المروزي (المروذي) عليه، أما بالنسبة لرقادة فقد ذكر الحجابة (تعيين حجاب) أولا، ثم الكتابة (تعيين كاتب)، ثم بيت المال، ثم ديوان الخراج، ثم السكة، ثم العطاء وأخيرا القضاء برقادة، والمتتبع لنص ابن عذارى كاملا يلاحظ ذلك التتابع في ذكر وظائف رقادة، ثم ذلك الانتقال إلى وظائف القيروان، فهل دار الضرب التي أقرها عبيد الله كانت في رقادة كما وردت في نص ابن عذارى؟ أم أنّ النص لا يقصد ما نفكّر فيه؟

لقد ضُربت النقود الفاطمية باسم القيروان دونما انقطاع بين سنتي ٢٩٦-٣٠٨هـ، ويوجد ربع دينار يحمل اسم القيروان ضُرب سنة ٣١٠هـ/٩٢٢م[٢٧]، كما توجد بعض الدنانير المضروبة

باسم القيروان بعد سنة ٣٠٨هـ (٣٢٥هـ / ٩٣٧م، ٣٣٤هـ/٩٤٦م، ٣٣٥هـ /٩٤٧م)[٢٨]، ورغم أنها ضروب قليلة مقارنة بضروب المهدية والمنصورية، ورغم أنها بعد سنة ٣٠٨هـ كانت متقطّعة، فإنها تؤكّد أن نشاط الضرب باسم القيروان لا يزال قائما ويحظى باهتمام الخلفاء الفاطميين.

بالرجوع إلى النصوص الإخبارية وبخاصة الشيعية منها مثل افتتاح الدعوة والمجالس والمسايرات للقاضي النعمان وسيرة جوذر وعيون الأخبار للداعي عماد الدين إدريس... حيث إنّها تثبت أن أبا عبد الله الشيعي ثم من بعده الخليفة المهدي بالله استقرّا في مدينة رقادة حتى سنة الانتقال منها إلى مدينة المهدية المشيّدة حديثا، والحال أنّنا لم نجد ما يفنّد ذلك تاريخيا، لكن النقود الفاطمية المضروبة منذ سنة ٢٩٦هـ تحمل اسم "القيروان"، وهو ما يثبت فعلا ما ذهبنا إليه حول بحث رجال السياسة عن شرعية دينية وسياسية لمشروعهم السياسي (أو مشاريعهم)، والواضح أن أبا عبد الله ومن بعده عبد الله المهدي أرادا أن يكسبا إلى صف الدولة الناشئة حديثا أهل القيروان وأهل افريقية وربما بلاد المغرب من خلال الاعتناء بالمدينة الرمز ذات القدسية التاريخية والتي سبق للأغالبة أن غيّبوها، كاسم، من نشاط الضرب لديهم. أفلا يدخل نقش اسمها على النقود الفاطمية ضمن سياسة الانفراد والتميّز على الأغالبة في إطار الصراع السياسي والمذهبي؟ أفلا يتّفق ذلك مع حادثة تأمين أبي عبد الله الشيعي لأهل القيروان؟. يذكر ابن عذارى في رواية متماسكة أن الشيعي كان وعد قوّاد كتامة بأن "يُوكّلهم القيروان ويسلّط أيديهم فيها ويُقطِعهم جميع أموال أهلها" أي يبيحها لهم، لكن لمّا آمّن القوم ساءهم ذلك فكلّموه في وعده السابق، فتلا عليهم "وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها"[٢٩] وقال لهم: "هي القيروان" فقبِلوا بأمره[٣٠]، إنّ مثل هذا الحدث وغيره من الأحداث في العهد الفاطمي يدلّ على سياسة التقرّب من أهل القيروان لاستمالتهم من أجل مشروع ما على غاية من الأهميّة قد يضع سلطانهم في المحكّ.

لقد استقر الفاطميون برقادة طيلة ١١ سنة كاملة ولم ينقشوا اسمها على النقود، في حين أنّهم فعلوا ذلك لمدينة القيروان خلال نفس الفترة، وهو أمر كفيل بأن يفسّر لنا الغاية الأساسية من ضرب النقود باسم القيروان خلال هذه السنوات التأسيسية التي يعمل فيها الفاطميون على تركيز دولتهم على مختلف المستويات وخاصة الدينية وشرعية الحكم.

وبعد الاستقرار في مدينة المهدية لم تعد النقود تُضرب كثيرا باسم القيروان. لكن نشاط الضرب بالمدينة لم ينقطع نهائيا، وهو أيضا يُمثّل سياسة الدولة التي لا تريد أن تكون لها مآخذ من قبل الناس، ولا يعني الرحيل إلى المهدية إهمالا للقيروان، وحتى إن كان في نيّة الخليفة الفاطمي فعل ذلك، فإنه اختار أن يكون ذلك على مراحل تمهيدا لتقبل الناس لاستئثار المهدية في مرحلة أولى، ثم بمعية المنصورية بنشاط السكّة دون القيروان، فقد كان عبد الله المهدي من حين إلى آخر يضرب نقودا باسم المدينة ليؤكّد على أهمية المدينة من ناحية، ثم لمواصلة كسب شرعيتها، وكان مؤكّدا أن القائم بأمر الله قد واصل تلك السياسة هو أيضا، ونسجّل وجود تاريخين نُقش

فيهما اسم المدينة على النقود قبل سنة ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م وهما ٣٢٥/٩٣٧ وسنة ٣٣١/٩٤٣.

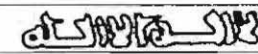
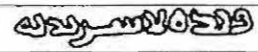
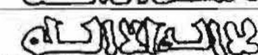
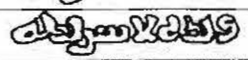
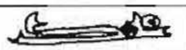
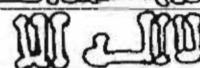
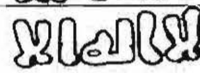
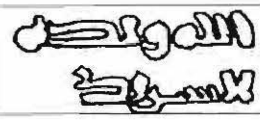
كما ضرب القائم نقودا باسم القيروان في سنوات ثورة صاحب الحمار (سنتي ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م و٣٣٥هـ/٩٤٧م) كردّ فعل مضاد على الثورة الخوارجية الإباضية وأهدافها السياسية والإيديولوجية، فقد عمد أبو يزيد إلى ضرب نقوده باسم مدينة القيروان منذ سنة ٣٣٣هـ، وفي إطار هذه الثورة كان هناك شكل آخر للصراع مواز للصراع العسكري، هو الصراع الإيديولوجي المعتمد على سياسة كسب الشرعية للثورة وللحكم في نفس الوقت.

٢ - مدينة القيروان وثورة صاحب الحمار:

لقد استهل أبو يزيد ثورته بضرب دينار يحمل اسم القيروان، لكنه لا يشير إليه كصاحب الثورة لا باسم ولا بلقب، بل كانت مقولة الخوارج الشهيرة التي أصبحت ترمز إليهم ويعرفون بها في محيط العالم الإسلامي منذ القرن الأول هجري هي التي سهّلت التعرف على نقود هذه الثورة في غياب ذكرها في المصادر السنيّة والشيعيّة على اختلافها، إنها عبارة "**لا حكم إلا لله**"، وبقطع النظر عن إشكالية تحديد مكان ضرب النقود الخوارجية في سنوات الثورة فإنّ الغاية واضحة من وراء تضمين اسم القيروان على النقود منذ أوّل دخول لأبي يزيد إليها منتصرا على جيوش القائم بأمر الله[٣١]، ويمكن من خلال المصادر الأدبية تتبّع الإجراءات التي اتخذها الثائر وصاحبه أبو عمار الأعمى منذ البداية في التعامل مع أهالي القيروان لإشعارهم باختلاف مشروعه "الاحتسابي" عن سياسة الفاطميين غير الشرعية في جمع الضرائب بأنواعها.

ويتأكّد لدينا أن أبا يزيد ضرب نقوده بالقيروان فعلا باعتماد خبرات فاطمية سابقة، وليس كما ذهب إليه البعض من قَبْلُ أنّه ضربها في الأندلس أو غيرها، فقد أظهرت المقارنة بين خطّي نقود القائم الفاطمي وأبي يزيد التماثل الكبير بينها، وفي المقابل اختلافهما عن نقود الأمويين بالأندلس.

فالخط الكوفي المعتمد في نقش نقود صاحب الحمار هو نفس الخط الذي تبناه القائم بأمر الله منذ ٣٢٣هـ، ويمكن أن نورد بعض الكلمات من دنانير فاطمية وخارجية وأندلسية:

السنة (هـ)	لا إله إلا الله	وحده لا شريك له	محمد	
مهدية 332				
قيروان 333				
الاندلس 331				
الأندلس 357				

يثبت الجدول أن الخط المعتمد في نقود أبي يزيد هو الخطّ الكوفي الذي اُعتمد في نقود القائم بالله، كما أن رسم الكلمات في هذه النقود هو نفسه في نقود القائم بالله، وهو دليل على أن الخط الكوفي المتطور مع القائم اُعتمد في دار الضرب بالمهدية ودار الضرب بالقيروان أيضا، وأصبح بالتالي قاعدة أساسية في نشاط الضرب في عهد القائم بالله، وليس غريبا أن نجده في نقود صاحب الحمار لأنّ دار الضرب القروية قد تعوّدت عليه قبل مجيء أبي يزيد.

ثمّ إن قارنا بين نقود أبي يزيد ونقود عبد الرحمن الناصر الأموي بالأندلس سوف تزيد قناعتنا بضرب أبي يزيد نقوده في القيروان، فالخطّ المعتمد في نقود الأندلس هو الخطّ الكوفي لكنّه لم يصل إلى درجة التطور التي وصلها الخط في النقود الفاطمية، فقد ظلّ بسيطا دون إدخال الزخرفة في نهاية أحرفه أو مساقطها.

لقد ضرب أبو يزيد نقوده سنة ٣٣٣هـ باسم القيروان ليحتوي أكبر قدر ممكن من الناس ضدّ الدولة الفاطمية، وقد كان يروم كسب شرعية سياسيّة لثورة أصلها روحي ورمزي، وقد أراد أن يتوّج انتصاره على الجيوش الفاطمية بنقش اسم القيروان تتويجا للمدينة التي تشاركه في الانتصار باسمها ورمزيتها، وكأنه يريد أن يعيد الاعتبار للمدينة التي هجرها الفاطميون منذ ٣٠٨هـ، إنّ الحرب بين صاحب الحمار والدولة الفاطمية كان لها شكل آخر يخاطب النفوس ويحاول كسب ثقتها، فردُّ الاعتبار للمدينة في أوج الانتصار والقوة التي اكتسبها أبو يزيد يؤكّد الغاية الرئيسية من وراء ذلك، وقد أكّدت النصوص المصدرية أن صاحب الحمار نجح في هدفه واحتوى أهل القيروان السُّنّيّين وجمع حوله علماءها وعامّتها الذين حاربوا معه القائم الفاطمي. لكنّه وحسب نفس النصوص، خذلهم ودفع بهم في مقدّمة جيشه في معركته الشهيرة ضد الجيش الفاطمي الذي أبادهم.

وفي سنة ٣٣٤هـ/٩٤٦م ضرب أبو يزيد نقودا أخرى باسم القيروان بعد أن ساءت سيرته بين الناس حتى إن صاحبه أبو عمار الأعمى وجّه إليه لوما لاذعا عن تخلّيه عن مبادئ الاحتساب التي قامت عليها ثورته ودعت إليها، كما أن جيشه بدأ يتكبّد الهزائم ولم يعد له من ملجأ سوى مدينة القيروان، وقد أراد الثائر أن يستميل أهل القيروان ثانية فضرب نقوده في هذه السنة ليعيد إلى الأذهان أنّه يشترك مع أهل السنة في العداء للفاطميين بالمهدية.

وفي سنة ٣٣٤هـ التي بدأت فيها جيوش القائم بالله تنتصر على أبي يزيد، ضرب القائم دينارا باسم مدينة القيروان في إطار سياسة كسب الأنصار السنّيين وأهل القيروان عامة ضدّ أبي يزيد الذي كان يتخذ من المدينة مقرا له، لقد كان أبو يزيد يبحث عن الشرعية لثورته ضد الفاطميين من خلال تسجيل اسم المدينة على نقوده عند انتصاره وعند هزيمته، وفي كلا الحالتين كانت المدينة ملاذا له يحتمي بها ويستجدي ثقتها من لدن من فيها، ولنفس الغايات وفي إطار سياسة شيعيّة مضادة، ضرب القائم النقود باسم القيروان ليهدي إليها انتصاره الأول ضد الخوارج وليكسب

ثقتها من ناحية أخرى ثم ليحيل إلى شرعية حكمه واهتمامه بالمدينة، وفي جو الانتصارات الأولى ضدّ أبي يزيد واصل المنصور بالله أيضا سياسة البحث عن الشرعية من خلال مدينة القيروان، فضرب نقودا باسم المدينة سنة ٣٣٥هـ/٩٤٧م بعد أن أصبحت جيوشه تلاحق أبا يزيد وأتباعه خارج المهدية منطلقاً من مدينة القيروان، وبعد انتهاء الثورة لم يعد اسم المدينة ينقش على النقود الفاطمية، فقد أصبحت المنصورية هي المدينة العاصمة واسمها هو الذي يُنقش في النقود، لكن المنصورية كانت قريبة جدا من القيروان وتنتمي إلى مجالها القريب، وقد حافظت القيروان على مكانتها وعلى دورها الاقتصادي والديني والرمزي والروحي السابق والذي تُشعّ به على المنصورية وغيرها من المدن، وربما كانت المنصورية تكتسب شرعيتها من قربها من القيروان، ثم إن التجارب السياسية والعسكرية السابقة أظهرت أن السيطرة على افريقية تبدأ من القيروان التي يمثل اقتران اسمها بالقوة السياسية الموجودة بها انتصارا دعائيا مهمّا للغاية، لذلك كان من بين الأسباب المفسرة لبناء المنصورية ونقل قصر الخلافة إليها هو الحؤول دون محاولة استغلال اسم المدينة والشرعية المكتسبة من ذلك من قبل قوة أخرى.

لقد بدا واضحا أن المنتصر عادة هو من يضرب نقودا باسم القيروان ليستميل أهلها وأهل افريقية عموما، ففي كل المناسبات التي سجل فيها اسم المدينة على النقود أثناء ثورة صاحب الحمار تمثل مناسبات انتصار إما من قبل أبي يزيد أو من قبل الخليفة الفاطمي، مما يؤكّد على أهمية المدينة الرمزية والشرعية في سياسة القوى المتنافسة.

III- القيروان وتطور علاقة بني زيري بالفاطميين:

لم يكن لاسم القيروان وجود على المسكوكات خلال العهد الزيري، فقد كان اسم المنصورية هو البديل، ولا ندري أيمكن الربط بين المدينتين على مستوى نفس الشرعية؟ خصوصا وأن المسافة الفاصلة بينهما ليست كبيرة حتى إنه رُبط بينهما بسور جعل منهما مدينة واحدة في الظاهر، خصوصا في العهد الزيري، إذ يقول البكري: إن "**مدينة صبرة متصلة بالقيروان**". والمعز بن باديس الذي بنى سور مدينة القيروان سنة ٤٤٤هـ (هذا دون الدخول في نقاش حول صحة هذا التاريخ) جعله "**مما يلي صبرة كالفصيل حائطان متصلان إلى مدينة صبرة وبينهما نحو نصف ميل**"(٢٢).

هذا ولا يمكن لأيّ تاجر أو متبضّع الجواز إلى مدينة القيروان إلاّ بعد المرور بصبرة ودفْع ما يجب من المكوس، والمؤكد أن المنصورية في رأي الفقهاء، من خلال نصوص الفتاوى، هي أرض مكروهة لأنها مغصوبة من أهلها من قبل الفاطميين(٢٣)، وبالتالي فإنها لا تكتسب شرعيّة إلاّ في أذهان الخلفاء الفاطميين فقط، لقد واصل الزيريون ضرب النقود باسمها إلى سنة ٤٣٧هـ/١٠٤٥م أو ٤٣٩هـ/١٠٤٧م عندما عوّضه المعز بن باديس باسم "صبرة" الذي يمثّل اسم المدينة القديم، وتواصل ذلك الإجراء السكّي إلى سنة ٤٤٠هـ/١٠٤٨م(٢٤)، إنّ العودة إلى هذا الاسم

القديم قد يُفسَّر بأنّ الأرض التي بُنيت عليها المدينة كانت تُسمى "أرض صبرة"، وفي سنة ٤٤١هـ/١٠٤٩م ضرب المعز نقوده باسم "مدينة عز الإسلام والقيروان" وبما أن الاسم يتكون من شطرين الأول "عز الإسلام" والثاني "القيروان" قد يوحيان لأول وهلة أنهما لمدينة واحدة هي صبرة، فقد غلب الظن كثيرا أن الاسم هو لصبرة التي اُعتبرت مدينة عز الإسلام من ناحية وعز القيروان من ناحية أخرى، وهي مقولة قال بها الكثير منذ أعمال فروجيا دي كانديا[٣٥].

وقد يفيد الاسم شيئا آخر يتلاقى مع إشارة فريدة أوردها النويري تفيد أن المنصور بن بلكين ولّى "**جعفر بن يموت** مدينة القيروان **وصبرة**"[٣٦]. مما يعني أن القيروان وصبرة متصلان يمثلان مدينة واحدة، وبالتالي يمكن أن يكون المقصود أن المسكوكات ضُربت بمدينة واحدة هي صبرة والقيروان.

هناك إمكانية أخرى ذهب إليها ح.ح. عبد الوهاب ألا وهي أن العبارة تفيد مدينتي صبرة والقيروان معا، فقد كانت صبرة متصلة عمرانيا بالقيروان بحائط كالفصيل حسب عبارة البكري، ونظرا لذلك فإن الاسم المنقوش على نقود القطيعة يفيد أنها مضروبة بمدينة صبرة والقيروان، فصبرة هي عز الإسلام، أما القيروان فهي القيروان. وربما كانت صبرة أيضا تفيد ذلك المعنى منذ سنة ٤٣٧هـ أو ٤٣٩هـ واقترن اسمها بالقيروان في سياسة جديدة مضادة للفاطميين الذين تخلّوا عن القيروان واتخذوا المنصورية إلى أن رحلوا إلى مصر نهائيّا، وليست العودة إلى الاسم القديم للمنصورية واقترانه بالقيروان إلّا بحثا جديدا عن شرعيّة الثورة على الخلافة الفاطمية والاستقلال عنها بتشجيع من الفقهاء المالكيين الذين لم يتخلّوا عن القيروان، بل وأحاطوها بقدسية خاصة[٣٧].

لقد تواصل ضرب النقود باسم مدينة عز الإسلام والقيروان إلى سنة ٤٤٩هـ/١٠٥٧م تاريخ العودة إلى الحضيرة الفاطمية مجدّدا، وقد كانت القرائن كلها تدلّ على الأهميّة التي أولاها المعز بن باديس لمدينة القيروان قبيْل إعلان القطيعة، وأهم هذه القرائن التعامل مع الفقهاء المالكيين وتطبيع العلاقات معهم لاحتوائهم في إطار مشروع القطيعة المقبل، وفي هذا الصدد كان الفقهاء ينتقدون موافقته على ضرب النقود بأسماء الفاطميين[٣٨]، وربما شمل ذلك أيضا كل رموز الفاطميين من ذلك مدن الضرب التابعة لهم (المهدية والمنصورية) لذلك قرر المعز تغييرها باسم صبرة والقيروان المتصلان جغرافيا وسياسيا واقتصاديا ودينيا.

وهناك احتمال آخر يقودنا إلى اعتبار أن المقصود بالاسم الجديد هو القيروان تلك العاصمة الروحية القديمة التي أعلمنا التاريخ أنها كانت ملجأ ومقصدا مُغريا يجتذب كل ثائر ليقيم بها دولته وينقش اسمها على مسكوكاته، لقد كانت صبرة منبوذة ومكروهة من قبل الفقهاء نظرا لطبيعة علاقة الفاطميين بها، فهي في نظرهم أرض مغتصبة من قبل الفاطميين منذ ٣٣٥هـ. فكانت أسواقها تشبه أسواق الحبس في رأي الفقهاء أيضا لأن الفاطميين والزيريين يأخذون الأعشار منها، وكما كان يدخلها ما هو ناتج عن النهب

أيضا[٣٩]، فكيف تكون هذه المدينة فيما بعد وأمام ذلك الرأي الفقهي مدينة عز الإسلام والقيروان؟ وكيف يجرؤ ابن باديس على وصفها بذلك الوصف إذا لم يخلّصها من الشبهات؟ والواقع يفترض أن يقع تطهيرها من أدران الغصب غير الشرعي الذي مارسه الفاطميون، هذا وقد تكون النقيشة التي تحدّث عنها ديكورديمونش هي أصليّة، أي قيروانية فعلا وليس كما اعتقده الباحث بأنها من صبرة، وعموما عمل ابن باديس على إعادة الاعتبار إليها بعد أن فقدته مدة طويلة لصالح المنصورية، وربما، وبعد كل ذلك، تكون مدينة دار الضرب المنقوشة على مسكوكات القطيعة هي مدينة عز الإسلام والقيروان، أي القيروان.

بالرجوع إلى نصوص تأسيس القيروان في عهد عقبة بن نافع نعثر على ما يمكن أن يكون له علاقة بالتسمية التي تبنّاها المعز، لقد دعا عقبة للمدينة قائلا: "اللهم املأها علما وفقها واعمرها بالمطيعين والعابدين واجعلها عزّا لدينك وذلاّ على من كفر **وأعزّ بها الإسلام** وامنعها من جبابرة الأرض"[٤٠]، فهل يمكن أن يكون المعز على علم بهذا الدعاء وبالتالي استلهم منه التسمية الجديدة؟ ليس ذلك بمستبعد، غير أنّ قِدَم هذا النص لا يقدّم حلاّ للقضية، إذ لا يمكن التمييز إن كان المقصود في اسم المدينة صبرة أم القيروان؟ لأنّه ببساطة مثّل حرف الواو في اسم المدينة عائقا أمام الحسم فيه لصالح القيروان، كما أننا نتساءل عن إمكانية وجود علاقة بين اسم السلطان الزيري ذاته (المعز) واسم المدينة[٤١].

لقد عمد المعز إلى اعتماد نفس السياسة التي اتُّبعت من قبْلُ لكسب شرعية مدينة القيروان بكل ما فيها من قدسية ورمزية تاريخية ودينية وسياسية، وقد كان المعز يرى نفسه في موقف قوة يمكّنه من الثورة على الفاطميين وكسب نصرة أهل القيروان وافريقية المعادِين للشّيعة، فالمعز مارس نفس السياسة وطبّقها ليكتسب شرعية لثورته وحكمه في نفس الوقت.

الخلاصة:

لقد كانت مدينة القيروان من أهم المدن العربية الإسلامية في افريقية والغرب الإسلامي عموما، فقد كانت دائما مدينة رمزا، والعاصمة الروحية التي تُضفي شرعية على كلٍّ من تضمّه أسوارها ويحتمي بها، أو من يدخلها منتصرا ويعلِن ولاءه لها ليكتسب دعمها وشرعيتها، لقد كانت كل القوى تنطلق من القيروان في افريقية لتمدّ نفوذها على بقية المجال، فكانت تحمل معها شرعيّة الحرب والمقاومة، وكانت تُهْدي الانتصار لها عبر نقش اسمها على النقود، لكي تكتسب ثقتها ونصرتها، وهو ما فهمه كل القادة والسياسيين المتنافسين من شيعة وسنّة وخوارج، وراهن عليه الجميع لإحاطة مشاريعهم السياسية المختلفة بهالة من القدسية والشرعية، وقد كان واضحا أن اسم القيروان كان يُعمد إليه عندما بدأت مدن أخرى تنضج على عدة مستويات، ويتم معها تغافل تاريخ المدينة، وبالتالي كان نقش اسمها على المسكوكات إعادة اعتبار لها ضد القوة التي اتخذت مدينة أخرى، وواضح أن الشرعية التي تمنحها للقادة والحكام هي شرعيّة روحية وسياسية معا مرتبطتان ببعضهما البعض دونما فصل منذ عهد الولاة الأمويين.

الحواشي

(١) حسن (محمد)، المدينة والبادية في العهد الحفصي، ج١، تونس، ١٩٩٩، ص٢١١.

(٢) انظر حول موضوع القيروان وتعريفاتها والاعتقادات وأساطير التأسيس كل من برنشويك (روبار)، تاريخ افريقية في العهد الحفصي. نقله إلى العربية حمادي الساحلي، ج١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٩٠ وما بعدها: إدريس (هادي روجي)، الدولة الصنهاجية. تاريخ افريقية في عهد بني زيري من القرن١٠ إلى القرن١٢. ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط ١ ١٩٩٢، ج٢، ص ١٠ وما بعدها؛ الطالبي (محمد)، الدولة الأغلبية (التاريخ السياسي ١٨٤-٢٩٦)، ترجمة الدكتور المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ١١١، ومختلف فصول الكتاب حول تطور مكانة القيروان في العهد الأغلبي؛ ومقالة:

« al- Kayrawan », Encyclopédie de l'Islam, TIV, Edition Brill, Leiden, Paris, Maisonneuve et Larose. S. A, 1978, pp 857-864 ;

زيتون (محمد)، القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص ٧٢ وما بعدها؛ عثمان (نجوى)، مساجد القيروان، دمشق، دار عكرمة، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٥ وما بعدها؛ ومقال جيد للمنذر الصقلي يعالج فيه قضية التأسيس والقداسة للمدينة مستعرضا في البداية الدراسات المنجزة حول القيروان، وهو بعنوان:

« Kairouan », extrait dans grandes villes Méditerranéennes du Monde Musulman Médiéval, sous la direction de Jean Claude Garcin. Ecole française de Rome, pp 57-85 ;

الطويلي (أحمد)، تاريخ القيروان الثقافي والحضاري، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط١، ٢٠٠١، ص ٥-١٧؛ كما يمكن الرجوع إلى الأعمال الأثرية التي تتناول مدينة القيروان ونذكر على سبيل المثال: كتاب: فوزي محفوظ بعنوان:

Architecture et urbanisme en Ifriqiya Médiévale (proposition pour une nouvelle approche), Tunis, 2003. Dans la note 1 de la page 17 il présente une série de titres concernant al- Kairouan ;

وإضافة إلى هذه المراجع يمكن الرجوع إلى عديد المصادر وخاصة منها التي تذكر فضل القيروان مثل: أبو العرب، طبقات علماء افريقية وتونس، تقديم وتحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ١٩٦٥، ص ٤٣ وما بعدها (ما جاء من الفضائل في افريقية)؛ المالكي، رياض النفوس، تحقيق البشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ج١، ص ٥ وما بعدها حول فضل افريقية، وص ١٠ وما بعدها حول فضل القيروان؛ الدباغ وابن ناجي، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق إبراهيم شبوح، المكتبة العتيقة، تونس، ط٢، ١٩٩٣، ج١، ص ٦ وما بعدها حول فضل القيروان؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج١-٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩، ص ١٥٩؛ المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم، تقديم شاكر اللعيبي، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢١١؛ الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤، ص ٤١؛ ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق و مراجعة ج.س.كولان وإ.ليفي بروفنسال، بيروت، ط ١٩٤٨، و ط٢، ١٩٨٣، ج١، ص ١٩-٢١؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، دار صادر بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٢٠-٤٢١؛ العبدري، الرحلة، تحقيق وتقديم علي إبراهيم كردي، دار سعد الدين، ط١، ١٩٩٩، ص ١٥٦-١٦٠؛ الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر الثقافية، ط٢، ١٩٨٠، ص ٤٨٦-٤٨٧؛ أبو الفداء، تقويم البلدان، دار صادر، بيروت، ص ١٣٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان، م٢، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣، تحقيق بشار عواد معروف، ص ٦٨٣؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٢٤، تحقيق حسين نصار، مراجعة عبد العزيز الهوازي، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٢-٢٣؛

محمود مقديش، نزهة الأنظار، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري و محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ج١، ط١، ١٩٨٨، ص١١٢...

مدينة القيروان بين نشاط السكة وهاجس الشرعية

(٣) كان الاسم يُنقش على النقود خصوصا دون همزة وهو ما جعل أمر تحديد شكل كتابة الألف صعبا.

(٤) يمكن الرجوع إلى الطالبي، الدولة الأغلبية.

(٥) ورد الاسم في إحدى الطرز المصنوعة بافريقية باسم أمير المؤمنين عبد الله مروان بدون همزة. انظر موقع

http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/Tiraz.html

(6) Bese (Cécile), « L'Ifr◎qiya des Wull●ts umayyades et (Abbassides : le monnayage arabe réformé (98-184/714-800 », dans le catalogue de la Banque Centrale de Tunisie intitulé Numismatique et Histoire Monétaire en Tunisie, TII, Monnaies Islamiques, Tunis, 2007, p 17-42. Voir aussi l'article de Fenina (Abdelhamid) dans le même catalogue, intitulé « La monnaie Aghlabide », p 45-69.

(٧) يمكن الرجوع إلى العديد من المدونات والدراسات المتعلقة بالنقود الإسلامية بافريقية. نذكر على سبيل المثال:

Lavoix (H), Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Afrique et Espagne, 1891 ; Kazan (W), The coinage of Islam, Beyrouth, 1983 ; Lane Poole (STANLEY), Catalogue of Oriental Coins in the British Museum :Additions to the Oriental collection, 1876-1888, Part I, London, 1889;

عبد الوهاب (ح.ح). أو البنك المركزي التونسي، النقود العربية في تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٦٨؛ العجابي (حامد)، جامع المسكوكات العربية بافريقية، تونس، المعهد الوطني للتراث، ١٩٩٦، ج١؛ دفتر (ناهض عبد الرزاق)، موسوعة النقود العربية والإسلامية، الأردن، عمان، ٢٠٠٠...

(٨) انظر حول ذلك مثلا: كتاب الطويلي، تاريخ القيروان الثقافي، ص ٧-٢٢؛ زيتون، القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية؛ انظر أيضا الطالبي، الدولة الأغلبية، ص ٩١-١٦٤ حول البيئة التي أنشأت سحنون عالم القيروان.

(9) Sakly, p 84 ;

الرقيق القيرواني، تاريخ افريقية والمغرب، تقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، ١٩٩٤.

(١٠) Sakly, op. cit. وانظر أيضا بقية المصادر التي تتعرض لمزايا القيروان وظروف تأسيسها.

(١١) الطالبي، الدولة، ص ٥٣ وما بعدها، حيث يثير مسألة التفكك والتفتت وأسبابها ومراحلها.

(12) Brese (C), p 34.

(١٣) يمكن الرجوع إلى المدونات والدراسات السابقة الذكر.

(١٤) يوجد درهم باسم العباسية ضُرب سنة ٢٧٥هـ، وهو أمر محيّر، فهل ضُرب فعلا في العباسية؟ أم أنه نُقش عليها اسم المدينة لغاية أخرى؟ انظر حول المدينة مقال:

Fenina (A) «A propos de la fondation de la ville d'al- Abbâsiyya», dans actes du colloque international tenu à Tunis entre le 10-12 avril 2003, à paraître ; Farrugia de Candia (J), «Monnaies aghlabites du musée du Bardo», Revue Tunisienne, n° 23-24, 1935; idem., «Monnaies aghlabites. 1er supplément», Revue Tunisienne, 1936; idem, «Monnaies aghlabites du musée du Bardo», Cahiers de Tunisie, T IV, 1956, P 95-118.

(١٥) يمكن الرجوع إلى مدونة البنك المركزي الصادرة سنة ٢٠٠٧، وتحديدا ما كتبه عبد الحميد فنينة حول النقود الأغلبية.

(١٦) لقد بتّ الأستاذ عبد الحميد فنينة في هذا الموضوع في عدّة مقالات وفي مدونة مجموعة البنك المركزي التي صدرت سنة ٢٠٠٧.

انظر مقاله المذكور سابقا حول النقود الأغلبية.

(١٧) البكري، ج ٢، ص ٦٧٣.

(١٨) ابن عذارى، ج١، ١٩٤٨، ص١٥١-١٥٩

(١٩) الطالبي، الدولة الأغلبية، ص ١٥٩.

(٢٠) الطالبي، الدولة الأغلبية، ص ١٧٣.

(٢١) الطالبي، الدولة الأغلبية، ص ٢١٠.

(٢٢) البكري، ج٢، ص ٦٧٦.

(٢٣) الطالبي، الدولة الأغلبية، ص ٢١٥.

(٢٤) يمكن الرجوع إلى عبد الوهاب (ح.ح)، النقود العربية في تونس، تونس، ١٩٦٨، عدد ٩٦؛ العجابي، جامع، عدد ٢١٣ (لكنه قرأ التاريخ ٢٢٠هـ عوض ٢١٠هـ)؛

Abdul wahhab (H.H) «Un tournat de l'histoire aglabite. L'insurrection de Mansour Tonbothi Seigneur de la Mohammedia», Revue Tunisienne, 3-4e trimestres, 1937, p. 343-352; Farrugia de Candia (J), «Monnaies aghlabites du musée du Bardo», Cahiers de Tunisie.

(٢٥) حول الأحداث المتصلة بعلاقة الخلفاء الفاطميين بالقيروان يمكن الرجوع إلى بعض المصادر مثل:

المقريزي. اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال. دار الفكر العربي، القاهرة. ١٩٤٨: المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، دار صادر بيروت، (د ت)، ج١: المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ط١، ١٩٩١، ج ٣: كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق. لمؤلف مجهول. تحقيق عمر السعيدي، ١٩٧٣، ج٤، ق١؛ النعمان. رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي. بيروت، لبنان. ط١، ١٩٧٠: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ، ج ٦: ابن عذاري. ج١: النويري. نهاية الأرب في فنون الأدب. ج ٢٨، ١٩٩٢، تحقيق محمد محمد أمين، محمد علي محمد أحمد، القاهرة: ابن خلدون، العبر، ج٤؛ الداعي (إدريس)، عيون الأخبار وفنون الآثار. السبع السادس (أخبار الدولة الفاطمية)، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٤.

(٢٦) البكري. ج ٢، ص ٦٧٣.

(27) Lavoix, Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Egypt et Syrie, 1896, p33, n° 67

(٢٨) ابن قربة (صالح)، المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٣١٩-٣٢٠. نموذج ١:

Kazan (W), The coinage of Islam, Beyrouth, 1983, p296, n° 440 =

العجابي (حامد)، جامع المسكوكات العربية بافريقية. تونس، المعهد الوطني للتراث، ١٩٩٦، ص١٩٨، عدد ٢٤٧ =

Farrugia de Candia (J). « Monnaies Fatimites du Musée du Bardo », Revue Tunisienne , 3ème et 4éme trimestres, 1936, n°27-28 , pp333-373, p 354, n° 20; Lavoix, egypt, p 42, n°87

(٢٩) القرآن. سورة الفتح (٤٨)، آية ٢١.

(٣٠) ابن عذاري. ج ١، ص ١٥٠.

(٣١) يمكن الرجوع إلى عدد من المصادر والمراجع حول ثورة أبي يزيد وعلى سبيل المثال انظر: الداعي، عيون، السبع السادس. وقد تضمّن أطول خبر عن ثورة أبي يزيد بكل تفاصيلها. ومن المؤكد أن الداعي نقل عن مصدر معاصر للثورة وقد يكون القاضي النعمان: النعمان، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي. تونس. ١٩٦٩؛ أبو الفداء.(تاريخ) المختصر في أخبار البشر. دار المعرفة بيروت. ط١. ١٩٨٦، م٢، ص٩٢-٩٣: ابن حماد. أخبار ملوك بني عبيد و سيرتهم. تحقيق و تعليق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، ١٩٨٤، ص ٥٧ وما بعدها: المقريزي، اتعاظ، ص ١٠٩-١٢٥: ابن عذارى. البيان، ج١، ص ٢١٦ وما بعدها: ابن خلدون، العبر، ج ٤، ط ١٩٥٨، ص ٨٤ وما بعدها: ج٧. ط ١٩٥٩، ص ٢٦ وما بعدها؛ Le Tourneau (R), « La révolte d'Abu Yazid au xème siècle », Les Cahiers de la Tunisie, 2eme trimestre, 1953, 1ére année, n° 2, p 103-114, p 125:

محمد الشابي، "دولة صاحب الحمار ونقوده"، المؤتمر الرابع للآثار في البلاد العربية، تونس ١٨-٢٩ ماي، ١٩٦٣. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. ١٩٦٥، ص ٥٨٥-٦٠٣.

(٣٢) البكري. ج٢، ص ٦٧٦.

(٣٣) البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢، ج٤، ص ٢٩٩. جامع، ج٥، ص ١٤١؛ الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ١٩٨، ج٩، ص ٥٧١. ج٦. ص ١٤٦.

(٣٤) انظر مثلا عبد الوهاب (ح ح)، عدد ٢٨٢. وهو الوحيد الذي يشير إلى هذا الدينار بتاريخ ٤٣٧هـ: العجابي عدد ٣٤٧، ٣٤٨:

Norman Douglas Nicol, A corpus of fatimid coins, Giulio Bermandi, Trieste, 2006, n° 1747, 1748, 1750; Farrugia de Candia, «Monnaies Fatimites du Musée du Bardo», Revue Tunisienne, 1ère trimestre, nouvelle série , 1937, n°29, n° 165, 166; Même auteur, «Monnaies Fatimites du Musée du Bardo», Revue Tunisienne , 3ème et 4éme trimestres, 1948, n°3et 4, n° 44.

(٣٥) العجابي، (حامد)، "صبرة المنصورية"، نشرية المعهد القومي للآثار والفنون، عدد ٢، أكتوبر-ديسمبر، ١٩٨٨، تونس، ص ٨٥-٩٠، ص ٨٨. في حين رأى ديكورديمونش أن

العبارة وردت "هذه مدينة عز الاسلام": الرماح (مراد)، "ملاحظات حول ضرب السكة بالقيروان"، افريقية. عدد ١٩، ٢٠٠٢. ص ١-١٦، انظر أيضا:

Farrugia de Candia, 1936, p341-342 ; Idris (H.R), La Berberie orientale sous les Zirides, T II, Paris, 1962, p. 539.

(٣٦) النويري، ج٢٤، ص ١٧١

(٣٧) انظر على سبيل المثال: رياض النفوس للمالكي ومعالم الإيمان للدباغ وابن ناجي وكتاب القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، طرابلس (د ت).

(٣٨) سؤال المعز لأبي بكر بن عبد الرحمن الخولاني عن قوله في طرز بني عبيد.... الدباغ، ج٣، ص١٦٧.

(٣٩) البرزلي، جامع، ج٥، ص ١٤١-١٤٢؛ ج٣، ص ١٧٢

(٤٠) انظر على سبيل المثال: رياض النفوس، ص ١٠.

(٤١) ابن عذارى، ج ١، ص ٢٩٦، وفيها أورد بعضا من شعر ابن شرف في مدح المعز:

باسم العز الملك الميمون

مذلّ كفر ومعزّ الدين

قائمة المصادر والمراجع:

أ- باللغة العربية:

١ - المصادر:

- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، المقريزي، تحقيق جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٨.
- أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم، المقدسي، تقديم شاكر اللعيبي، ط١، ٢٠٠٣.
- أخبار ملوك بني عبيد و سيرتهم، ابن حماد، تحقيق و تعليق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤.
- افتتاح الدعوة. النعمان (القاضي)، النعمان، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، ١٩٦٩.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذارى، تحقيق و مراجعة ج.س.كولان و إ.ليفي بروفنسال، بيروت، ط ١٩٤٨.
- تاريخ افريقية والمغرب، الرقيق القيرواني، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤.
- (تاريخ) المختصر في أخبار البشر، أبو الفداء، دار المعرفة بيروت، ط١، ١٩٨٦، م٢.
- تقويم البلدان، أبو الفداء، دار صادر، بيروت.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان، الذهبي، م٢، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣، تحقيق بشار عواد معروف.
- تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، ج١-٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض (القاضي)، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، طرابلس (د ت).
- جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، البرزلي، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.
- الرحلة، العبدري. تحقيق وتقديم علي إبراهيم كردي، دار سعد الدين، ط١، ١٩٩٩.
- الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر الثقافية، ط٢، ١٩٨٠.
- العبر، ابن خلدون، ج٤.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ. ج ٦.
- المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المقريزي، دار صادر بيروت،(د ت)، ج١؛ المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩١، ج ٣.
- رسالة افتتاح الدعوة، النعمان (القاضي)، تحقيق وداد القاضي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٧٠.
- رياض النفوس، المالكي، تحقيق البشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ج١.
- طبقات علماء افريقية وتونس، أبو العرب، تقديم وتحقيق

علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر. ١٩٦٥.

- عيون الأخبار وفنون الآثار، السبع السادس (أخبار الدولة الفاطمية)، الداعي (إدريس)، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٤.
- كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مؤلف مجهول، تحقيق عمر السعيدي، ١٩٧٣، ج٤، ق١.
- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، الدباغ وابن ناجي، تحقيق إبراهيم شبوح، المكتبة العتيقة، تونس، ط٢، ١٩٩٣، ج١.
- معجم البلدان. ياقوت الحموي. ج٤، دار صادر بيروت، ١٩٧٩.
- نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، محمود مقديش، تحقيق علي الزواري و محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ج١. ط١، ١٩٨٨.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٢٨، النويري، ١٩٩٢، تحقيق محمد محمد أمين، محمد علي محمد أحمد، القاهرة.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٢٤. النويري، تحقيق حسين نضار، مراجعة عبد العزيز الهوازي، القاهرة، ١٩٨٣.

٢ - المراجع:

- تاريخ افريقية في العهد الحفصي، برنشويك (روبار)، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، ج١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.
- تاريخ القيروان الثقافي والحضاري، الطويلي (أحمد)، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط١، ٢٠٠١.
- جامع المسكوكات العربية بافريقية، العجابي (حامد)، تونس، المعهد الوطني للتراث، ١٩٩٦، ج١.
- "دولة صاحب الحمار ونقوده"، محمد الشابي. المؤتمر الرابع للآثار في البلاد العربية، تونس ١٨-٢٩ ماي. ١٩٦٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥٨٥-٦٠٣.
- الدولة الأغلبية (التاريخ السياسي ١٨٤-٢٩٦). الطالبي (محمد)، ترجمة الدكتور المنجي الصيادي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط١، ١٩٨٥.
- الدولة الصنهاجية، تاريخ افريقية في عهد بني زيري من القرن١٠ إلى القرن١٢، إدريس (هادي روجي). ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط ١ ١٩٩٢، ج٢.
- "صبرة المنصورية"، العجابي. (حامد). نشرية المعهد القومي للآثار والفنون. عدد ٢، أكتوبر-ديسمبر، ١٩٨٨، تونس.
- "ملاحظات حول ضرب السكة بالقيروان"، الرماح (مراد)، افريقية، عدد ١٩، ٢٠٠٢، ص ١-١٦
- القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، زيتون (محمد). دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٨٨.
- المدينة والبادية في العهد الحفصي، حسن (محمد)، ج١، تونس، ١٩٩٩
- مساجد القيروان، عثمان (نجوى)، دمشق، دار عكرمة، ط١، ٢٠٠٠.
- موسوعة النقود العربية والإسلامية، دفتر (ناهض عبد الرزاق)، الأردن، عمان، ٢٠٠٠.
- المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد، ابن قربة (صالح)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦.
- النقود العربية في تونس، عبد الوهاب (ح.ح). أو البنك المركزي التونسي، الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٦٨

II- باللغات الأجنبية :

- Abdul wahhab (H.H) « Un tournat de l'histoire aglabite. L'insurrection de Mansour Tonbothi Seigneur de la Mohammedia », Revue Tunisienne, 3-4e trimestres, 1937, p. 343-352.
- Bresc (Cécile), «L'Ifr◎qiya des Wull❶ts umayyades et (Abbassides : le monnayage arabe réformé (98-184/714-800 », dans le Catalogue de la Banque Centrale de Tunisie intitulé Numismatique et Histoire Monétaire en Tunisie, TII, Monnaies Islamiques, Tunis, 2007, p 17-42.
- Farrugia de Candia (J), « Monnaies aghlabites du musée du Bardo », Revue Tunisienne, n° 23-24, 1935.
- Farrugia de Candia (J), « Monnaies aghlabites du musée du Bardo », Cahiers de Tunisie, T IV, 1956, P 95-118.
- Farrugia de Candia (J), « Monnaies aghlabites, 1er supplément », Revue Tunisienne, 1936.
- Farrugia de Candia (J), « Monnaies Fatimites du Musée du Bardo », Revue Tunisienne, 3ème et 4éme trimestres, 1948, n°3et 4.
- Farrugia de Candia (J), « Monnaies Fatimites du Musée du Bardo », Revue Tunisienne , 3ème et 4éme trimestres, 1936, n°27-28 , pp333-373.
- Farrugia de Candia, «Monnaies Fatimites du Musée du Bardo », Revue Tunisienne, 1ère trimestre , nouvelle série , 1937, n°29.
- Fenina (A) « A propos de la fondation de la ville d'al- Abbâsiyya », dans actes du colloque international tenu à Tunis entre le 10-12 avril 2003, à paraître.
- Fenina (Abdelhamid) «La monnaie Aghlabide», Catalogue de la Banque Centrale de Tunisie intitulé Numismatique et Histoire Monétaire en Tunisie, TII, Monnaies Islamiques, Tunis, 2007, p 45-69.
- Idris (H.R), La Berberie orientale sous les Zirides, T II, Paris, 1962.
- Kazan (W), The coinage of Islam, Beyrouth, 1983.
- Lane Poole (STANLEY), Catalogue of Oriental Coins in the British Museum :Additions to the Oriental collection, 1876-1888, Part I, London, 1889.
- Lavoix (H), Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Afrique et Espagne, 1891.
- Lavoix (H), Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Egypt et Syrie, 1896.
- Le Tourneau (R), « La révolte d'Abu Yazid au xème siècle », Les Cahiers de la Tunisie, 2eme trimestre, 1953, 1ére année, n° 2, p 103-125.
- Mahfoudh (F), Architecture et urbanisme en Ifriqiya Médiévale (proposition pour une nouvelle approche), Tunis, 2003, Dans la note 1 de la page 17 il présente une série de titres concernant al- Kairouan.
- Norman Douglas Nicol, A corpus of fatimid coins, Giulio Bermandi, Trieste, 2006, n° 1747, 1748, 1750.
- Sakly (M), « Kairouan », extrait dans grandes villes Méditerranéennes du Monde Musulman Médiéval, sous la direction de Jean Claude Garcin, Ecole française de Rome, pp 57-85.
- Talbi (Mohamed), « al- Kayrawan », Encyclopédie de l'Islam, T IV, Edition Brill, Leiden, Paris, Maisonneuve et Larose. S. A, 1978, pp 857-864.

دلالات (ثُمّ) وأسرارها البلاغية في ضوء النماذج القرآنية

د. فضل الله فضل الأحد عبد الصمد

إسلام آباد - الباكستان

التمهيد:

نحمدك اللهم حمد الشاكرين، ونصلي ونسلِّم على رسولك الأمين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فقد جعل الله تبارك تعالى اللغة العربية وعاء لكتابه المعجز لخصائصها المستودعة من لدنه، لأنها تستطيع استيعاب أسرار القرآن الكريم، والقرآن الكريم هو كتاب معجز بجميع المعايير، لأنه قد راعى جميع مقتضيات الكلام، وأتى بما هو الأجدر والأليق، ولا يمكن أن يأتي أحسن منه، وما من نقطة قرآنية أو حركة أو نبر أو نغم في أية كلمة أو جملة إلا وراءها سر مغزى ومزية؛ لأن القرآن الكريم أُنْزل من لدن حكيم، وهو أعلم بالمناسبة والملائمة بين مكوّنات الكلمة والكلام، في حين أن التغيير يكون من إنسان عاجز، محدود القدرة والعقل، ومعرفته وعلمه ناقص وفكره محدود وأفق ذهنه ضيق.

أما بعد،

استوقفني قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[1]

كيف عطف (الإيمان) على (فك رقبة) رغم أن الإيمان شرط أساسي لجميع الخيرات؟ و(ثم) تدل على التشريك في الحكم والترتيب والمهلة، وبهذا يكون مقتضى الكلام تقديم الإيمان ثم ذكر الأوصاف الواردة من فك رقبة، وإطعام ذي مسغبة واليتيم والمسكين، لماذا عكس الترتيب؟ فبدأت أقرأ كتب التفاسير والبلاغة فوجدت أن الأمر يحتاج إلى التأمل والتأني وقدح زناد الفكر، ولذا أردت أن أسلط الأضواء على بعض دلالات (ثم) وبلاغتها في ضوء الأساليب القرآنية، واقتضت

طبيعة البحث أن تشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

وقد سلكتُ في البحث منهجا معيناً في الإحالة وترتيب المصادر والمراجع وقد بذلت فيه جهوداً مضنية وحاولت أن أغوص في بحر القرآن الكريم لاستخرج اللآلئ والجواهر الثمينة حسب طاقتي، فإنْ وفقت فمن الله سبحانه وتعالى، وإن أخطأت فمن جهلي والشيطان، اللهم وفقنا فهم كتابك والعمل به ونجنا من شرور النفس والشيطان آمين.

المبحث الأول: دلالات ثم ومعانيها:

بادئ ذي بدء لا بد من الإشارة السريعة إلى معنى (ثم) لغةً، وسبب تخصيصها للتعقيب مع التراخي دون حروف العطف الأخرى.

ثم أداة ربط رقيقة، تسوس الألفاظ برفق، وإذا نظرنا إلى المعنى الجذري لهذه الكلمة فنجد أن الثم: إصلاحُ الشيء وإحكامه، وثم الشيء يثمه جمعه، وقال هميان بن قحافة يذكر الإبل وألبانها:

ومـــلأت حـلابـهـا الـخـلانـجـا

مـنـهـا وثـمـوا الأوطــب الـنـواشـجـا

أي شدوها وأحكموها، و(ثم) حرف عطف ولفظها كلفظ الثم، والثم هو رمّ الشيء بعضه إلى بعض ... وأصله من ثممت البيت: إذا كانت فيه فرج فسدّ؛ لأنه ضم شيء إلى شيء بينهما مهلة، كما أن ثمَّ البيت ضمّ شيئين بينهما فرجة، ومن مفاتن هذه اللغة الشاعرة، ودقة مواءمتها بين اللفظ والمعنى، أنها اختارت (الفاء)، وهي حرف واحد بمعنى المسارعة و(ثم) وهى ثلاثة أحرف للمهلة؛ ليواكب قصر الزمن في النطق بالفاء التوالي السريع للأحداث، ويتناغم طول النطق بحرف المهلة مع التراخي في وقوع الحدث.

(ثم) تقتضي ثلاثة أمور: ١- التشريك في الحكم ٢- والترتيب ٣- والمهلة.

امتازت (ثم) عن الواو بالترتيب والمهلة، وعن (الفاء) بدلالتها على التراخي. ولذا صرّح إمام النحاة سيبويه قائلا" فإذا قلت مررت برجل راكب وذاهب استحقهما، لا؛ لأن الركوب قبل الذهاب، ومنه: مررت برجل راكب فذاهب استحقهما، إلا أنه بيَّن أن الذهاب بعد الركوب، وأنه لا مهلة بينهما، وجعله متصلا به، ومنه مررت برجل راكب ثم ذاهب، فَبَيَّن أن الذهاب بعده، وأن بينهما مهلة وجعله غير متصل به فصيره على حدة"[٢] وقال في موضع آخر "....... مررت برجل فامرأة، فالفاء أشركت بينهما في المرور، وجعلت الأول مبدوءاً به، ومن ذلك : مررت برجل ثم امرأة، فالمرور ههنا مروران، وجعلت (ثم) الأول مبدوءاً به، وأشركت بينهما الجر[٣].

وقد أخذ البلاغيون هذه الإشارة الذكية في الفرق بين حروف العطف وصرّحوا في مصنفاتهم أن (الواو) لتفصيل المسند إليه مع اختصار؛ لأن فيه تفصيلا للفاعل، من غير دلالة على تفصيل الفعل، إذ (الواو) هو للجمع المطلق. وأما جاءني زيد فعمروٌ أو جاءني زيد ثم عمرو أو جاءني القوم حتى خالد، فإن فيها تفصيل للمسند مع اختصار، ولكن (ثم) مثل الفاء في الترتيب إلا أنها تختص بالمهلة والتراخي[٤]، وقد صرّح به عصام الدين طاشكبري زادة[٥] في شرح الفوائد الغياثية فقال: "نقل عن سيبويه الفرق بين التعقيب والمهلة، أن الفعل في الأول واحد؛ لعدم انقطاع

الثاني عن الأول، بخلاف الثاني، إذ يتخلل بينهما التراخي"[٦].

لا يخفى على المتأمل على أن القرآن الكريم استخدم حروف العطف (كما هو شأنه) في مواقعها اللائقة التي قد تخفى على من لاينظر إلى اللطائف الخفية والأسرار الكامنة، فمثلاً تأمل في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيُسْقِيْن وَإِذَا مَرِضْتُ فهو يشفين وَالَّذِى يُمِيْتُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْن...﴾[٧] فالأول عطفه بالواو التي للجمع، وتقديم الإطعام على الإسقاء، والإسقاء على الإطعام جائز لولا مراعاة حسن النظم، ثم عطف الثاني بـ(الفاء) لأن الشفاء يعقب المرض بلا زمان خال من أحدهما، ثم عطف الثالث بـ(ثم)؛ لأن الإحياء يكون بعد الموت بزمان، ولهذا جيء في عطفه بثم التي هي للتراخي.

ومن هذا الباب وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾[٨] فالمدة بين خلق الإنسان من طين وخلقه من نطفة هي المدة الزمنية بين خلق آدم وأول ولد من أولاده، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُوْن ثم إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُوْن﴾[٩]، فإن الموت ذكر بعد مراحل الخلق وقد يكون ذلك بعد أعوام طويلة هي عمر الإنسان منذ ولادته حتى مماته، كما أن البعث بعد الموت قد يستغرق آجالا طويلة لا يعلمها إلا الله[١٠].

ومثله قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَئٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ثُمَّ السَّبِيْلَ يَسَّرَهُ﴾[١١]، ألا ترى أنه قال: ﴿من نطفة خلقه﴾ كيف قال فقدّره ولم يقل ثم قدره؛ لأن التقدير لما كان تابعاً للخلقة وملازماً لها عطفه عليها بالفاء، وذلك بخلاف قوله: ﴿ثم السبيل يسره﴾ ؛ لأن بين الخلقة وتقديره في بطن أمه وبين إخراجه منه وتسهيله سبيله مهلة وزماناً، فلذلك عطفه "بثم"، ومما جاء من ذلك قوله تعالى: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَاناً قَصِيًا فَأَجَاهَا الْمَخَاضُ...﴾[١٢] وفي هذه الآية دليل على أن حملها به ووضعها إياه كانا متقاربين؛ لأنه عطف الحمل والانتباذ إلى المكان الذي مضت إليه والمخاض الذي هو الطلق بالفاء، وهي الفور، ولو كانت كغيرها من النساء لعطف بـ(ثم) التي هي للتراخي والمهلة[١٣].

وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ... ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا...﴾[١٤] وقف المفسرون طويلا عند عطف الإيمان على ﴿فك رقبة﴾ بحرف (ثم) الذي يفيد الترتيب مع التراخي، فتأولوه مما يخرج به عن صريح سياقه ظاهر معناه ليفيد الإيمان عما قبله، والتراخي في الرتبة لا الترتيب[١٥].

ولكن إذا تأملنا الآيات المذكورة فنفهم أن القرآن إذ يرتب مراحل اقتحام العقبة الجدير بالإنسان المميز أن يكابده، يضع العتق والترحم خطوتين سابقتين على الإيمان لازمتين له، مقرراً بذلك أن الإيمان لا يرجى فيمن يتسلط على عباد الله بالاسترقاق، أو يتحجر قلبه فيطيق في يوم ذي مسغبة، جوع يتيم ذي مقربة أو مسكين ذي متربة، فلا موضع لإيمان صادق من مثل هذا الجاحد القاسي، يستعبد الخلق ويغفل عن حق اليتيم القريب أو المسكين في يوم مجاعة[١٦].

المبحث الثاني: التراخي بين حقيقة الزمن والحالة النفسية:

حقيقة (ثم) الدلالة على التراخي، وهو أن يكون

بين المعطوفين مهلة كقوله تعالى: ﴿فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[١٧] لأن هناك مسافة زمنية بين الإحياء والإماتة، وكذلك الإحياء في الحشر متراخ من زمن الإماتة[١٨].

في الحقيقة أن الزمان لا يتعلق بالوقت والساعة وإنما هو يخضع لاعتبارات نفسية وعقلية، وتقديرات في تصور المتكلم حيناً، وفي عقل المخاطب وحسه حينا آخر، ولأحوال ودواعي تقتضيها مقامات الكلام وسياقاته حيناً ثالثاً.

وأهم ما يميز (ثم) قدرتها على تلك الأحاسيس من خلال تحريك زمن الأحداث، مَداً وجزراً وقبضة وبسطة بما يستطيع تصوير أحوال النفوس، وتجسيد ما يغمرها من فيض الشعور، وتمثيله في بعد حسي تعكس عليه النفوس والعقول انفعالاتها وخواطرها.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ...﴾[١٩] فقد أبدع النظم الحكيم في تصوير أطوار الصراع المحتدم في نفس الوليد، وجسّد في حركات الجوارح وملامح الوجه وأبرز شتات فكره وتناقضاته، إنه فكر وأطال التفكير بحثاً عن مغمز في الكتاب الحكيم ثم قتل كيف قدر ثم نظر وكأنه قد أعيته الحيلة بعد طول الفكر فجلس شارداً مقطب الوجه، ﴿ثم عبس وبسر﴾ وأخيراً وبعد ولادة متعسرة، وطول تردد وحيرة ﴿أدبر واستكبر...﴾ وكأنه في كل هذا ينازع نفسه، ويستجمع قواه الحائرة إلى أن خطرت له خاطرة رمى بها دون وعي أو فكر، وكأنه يلقي عن نفسه عبئاً ثقيلا شل تفكيره (فقال إن هذا إلا سحر يؤثر) فأدت (ثم) دورها في تعميق الصراع وإبراز المعاناة وتكاثف الحيرة، وصعوبة التخلص من آثار الهزيمة النفسية التي خلفها سماع القرآن في نفسه.

وهذا التراخي بسبب الحيرة واضح في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ... ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ...﴾[٢٠] فإن الجواب من شأنه أن يعقب السؤال، لا أن يتأخر عنه، خاصة إذا كان السائل هو الله العلي الكبير، ولكن حرف المهلة دل على ما أصابهم من الحيرة والدهشة، فطال بهم الزمن قبل أن تطاوعهم ألسنتهم بالجواب، ولذا قال الآلوسي "وأنت تعلم أنه لا ضرورة للعدول من الظاهر؛ لجواز أن يكون هناك تراخ في الزمان بناءً على أن الموقف عظيم، فيمكن أن يقال إنهم لمَّا عاينوا هول ذلك اليوم، وتجلّى الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال، كما تنبئ عنه الجملة السابقة، حاروا ودهشوا، فلم يستطيعوا الجواب إلا بعد زمان..."[٢١].

ويجسّد هذا الحرف حالة الذعر والانهزام النفسي لفرعون وخوفه من مواجهة موسى مع مكابرته ودعواه الربوبية فتبرز تثاقله وتردده بعد أن جمع سحرته، وكأنه يرى عرشه يهتز من تحته، فلا يريد أن يتعجل نهاية ملكه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى... فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى ...﴾[٢٢].

تأمل قوله: ﴿فجمع كيده ثم أتى﴾ كيف أسرع إلى جمع كيده كما تعبر عن (الفاء)، وكيف تثاقل عن الإتيان للقاء موسى فأشعرت (ثم) بطول زمن الاستعداد وحشد الجموع وعدم المبادرة باللقاء بعد أن جمع كيده، و(ثم) هنا تدل على حالة الذعر التي انتابت فرعون وملأه، وهذه دفعتهم إلى المبالغة في

الحشود والمماطلة في المواجهة، وإلى ذلك يشير أبو السعود "وفي كلمة التراخي إيماءٌ إلى أنه لم يسارع إليه، بل أتاه بعد لأي وتلعثم"[٢٣].

انظر الدلالة على الحيرة وانقباض النفس في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ... ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِيْنَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِيْنَتَهُ عَلَى رَسُوْلِهِ...﴾[٢٤].

فقد كشفت (ثم) في الأول شدة وقع المفاجأة وجسدّت حيرتهم وارتباكهم وأبرزت الشلل الفكري وأعجزتهم عن الحركة السريعة وحسن التصرف، و(ثم) الثانية تشير إلى عظم المصيبة وشدة الابتلاء كما توحي إلى بطء إنزال رحمة الله؛ لأن أزمان الشدة مهما قصرت تخيل طويلة[٢٥]، ومثله قوله تعالى: ﴿إِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلاَ تَلْوُوْنَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُوْلُ يَدْعُوْكُمْ فِيْ أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَماًّ بِغَمٍّ لِكَيْلاَ تَحْزَنُوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ مَا أَصَابَكُمْ وَاللهُ خَبِيْرٌ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاساً يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ...﴾[٢٦].

فقد أشارت "ثم" إلى تأخر فرج الله تعالى، وطول احتباس أنفاس المسلمين تحت جُدُر الهموم المطبقة عليهم جزاءً بما خالفوا أمر رسولهم سعياً وراء الغنائم.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِيْنَ خلفوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لاَ مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوْبُوْا﴾[٢٧].

دخلت(ثم) هنا بين ضيق أنفسهم وعفو الله عنهم لتطيل زمن العقاب، وكأنها سوط التأديب، يلهب مشاعرهم، ومرارة الانتظار الطويل.

الخلاصة: إن (ثم) تأتي للتراخي والمهلة، وهذا التراخي قد يكون حقيقيا بحيث يكون هناك فاصل زمني وتراخ بين المعطوف والمعطوف عليه، وقد يكون التراخي نظراً إلى الحالة النفسية والأحوال الصعبة وغيرها من المعاني.

١ - إيحاءات ودلالات التراخي: وللتراخي والمهلة إيحاءات وإشارات يجب الوقوف عندها وقفة متأمل، وهذه الإيحاءات تختلف باختلاف المقام والسياق، وقد يكون هناك إشارة إلى شدة الغضب كقوله تعالى: ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِيْ الْحَيَاةِ.... اُنْظُرْ إِلَى إِلهِكَ الَّذِيْ ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾[٢٨] أو طول المعاناة[٢٩] أو قد يكون للدلالة على سعة الرحمة[٣٠] أو الإذلال والتحقير[٣١] أو التلطف أو المصانعة[٣٢].

فمثلاً نتأمل في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيْلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُوْنَ﴾[٣٣] فهؤلاء المحرّفون لصوص كلمة يتحيّنون الفرصة في التخفي، واستراق الأعين والعقول عند عرضها، وهذا هو الذي يومئ إليه حرف التراخي. معبراً بطول الزمن بين الكتابة بأيديهم والزعم بأنه كلام الله. مع أنهما مقترنان في الحقيقة عن الاحتيال والمصانعة وتزيين القول وإحكام الحيلة حتى لا ينكشف أمرهم، ويظهر باطلهم فتنزل المداهنة وخداع المشتري منزلة البعد الزمني للإشعار بإحكام الحيلة وإتقانها.

وقد صرّح أبو السعود قائلا "و(ثم) للتراخي الرتبي، فإن لنسبة المحرّف والتأويل الزائغ إلى الله سبحانه صريحاً أشد شناعة من نفس التحريف والتأويل[٣٤] والتراخي هنا للإشعار بأنهم

يتقنون الصنعة، ويدارون عوارها قبل ترويجها، ويتحينون الفرصة لتسويقها.

المبحث الثالث: الدلالات المجازية لـ(ثم) ومواقعها:

أول من تكلم عن دلالات ثم المجازية هو الإمام الراغب الأصفهاني أثناء كلامه عن (ثم) وقال: "ثم حرف يقتضي تأخر ما بعده عما قبله، إما تأخيراً بالذات، أو بالمرتبة، أو بالوضع"[٣٥] فليس الترتيب والتراخي في حرف المهلة، مقصورين على الترتيب والتراخي الزماني، بل هناك ترتيب وتراخ في المنزلة، ثم توسع الإمام الزمخشري في التراخي المفهوم من حرف العطف ليشمل الصفات، والتباعد في الأحوال والمنازل، واستخرج من ذلك أسراراً للإعجاز، وقد فرق الزمخشري في أمر المجاز في "ثم" حول غرضين وهما الاستبعاد والتراخي الرتبي.

ومفهوم الاستبعاد: هو التباعد بين أمرين يمتنع ترتب ثانيهما على أولهما، أي إذا كان ما بعد (ثم) أمرا مستبعد الوقوع بالنسبة لما قبلها، أو بعبارة أخرى: إذا كان ما قبل (ثم) من الأحداث والأفعال مهيئاً لعدم حصول ما بعدها[٣٦].

تنقسم الدلالة المجازية لـ "ثم" على ثلاثة أقسام: (١) المجاز في الاستبعاد (٢) المجاز في الترتيب (٣) المجاز في التراخي، و فيما يلي نلقي الضوء على هذه المجازات المذكورة مع بيان الأسرار البلاغية لها.

أولا: مجاز الاستبعاد و أسراره البلاغية:

دلالة (ثم) "على الاستبعاد دلالة مجازية، يشبه فيها البعد المعنوي بالبعد الحسي، المقدر بالزمن، وهو لايقع إلا في عطف الجمل؛ لأن المستبعد هو وقوع مضمون الجملة المعطوفة بالنظر إلى ما عطفت عليه، ولا يتصور ذلك في عطف المفردات؛ لأن المتعاطفات فيها معمولات لفعلٍ واحد، ولا تباعد مع اتحاد العامل.

وقد استقصى الشيخ عضيمة -رحمه الله- استعمالات (ثم) في القرآن الكريم وصرّح "جاءت (ثم) في ٣٣٠ موضعاً من القرآن الكريم، وجاءت في هذه المواضع عاطفة للجملة ... فلم تقع عاطفة اسماً مفرداً على اسم مفرد[٣٧]، وهذا الكم الهائل من الاستعمالات توحي وتنبئ عن تكاثف دلالات (ثم) وتزاحم أسرارها.

والاستبعاد عند -علماء البيان- هو ما يحكم الفعل والطبع والعادة ببعد وقوع المعطوف واستحالة ترتبه على ما شأنه أن يمنع وقوعه، فيشبه بعد الوقوع بالبعد الزمني، لما أن الزمن أقرب إلى الحس وأقدر على تجسيد التناقض بين المتعاطفين.

ينقسم الاستبعاد إلى نوعين:

١ - الاستبعاد التوبيخي.

٢ - الاستبعاد التكذيبي.

الاستبعاد التوبيخي فهو الأكثر وقوعاً في القرآن الكريم، وغرضه هو استنكار وقوع الفعل والتعجب منه، وتوبيخ فاعله عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ**﴾[٣٨] فإن اتخاذ بني إسرائيل العجل إلهاً لم يتراخ زمنه عن ذهاب موسى -عليه السلام- لميقات ربه كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَى أَثَرِي...**﴾[٣٩] فما كان موسى -عليه السلام- يتركهم للقاء ربه حتى أسرعوا إلى

العجل الذي أخرجه السامري فعبدوه، فالتراخي في حرف المهلة ليس حقيقياً، وإنما هو مجاز عن استبعاد العقل وقوع عبادة العجل من قوم فضلهم الله وكرّمهم وأفاض عليهم من نعمه ما يستوجب الشكر، وآخرها تكريمهم بمواعدة موسى لمناجاة ربه وإلقاء التوراة عليه وهو تشريف وتكريم لهم ولنبيهم، فالإعراض عن المنعم ولما يجفّ أثر نعمته في أيديهم، مما يستبعده العقل وينفر منه أصحاب الفطرة السليمة. فكيف بمن عبدوا العجل بعد هذه النعم الغزيرة؟ أهناك بُعْدٌ أعظم مما بين تكريم الله لهم على هذ النحو من التشريف وبين أوقح صورة للعباد وأخس مثل للمعبودات؟ أو يكون دون، (ثم) أداة تصور هذا البُعْد وعُمْق التناقض بين جلال النعمة ووقاحة الكفران بها؟ ولذا أشار أبو السعود إلى سر العطف بثم قائلا "أفادت "ثم" هنا استبعاد اتخاذ العجل إلها والدلالة على نهاية قبح ما صنعوا"[40].

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَتَسْفِكُوْنَ دِمَاءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُوْنَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُوْنَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلاَءِ تَقْتُلُوْنَ أَنْفُسَكُمْ...﴾[41] جاءت (ثم) لتنفي تصور إنسان يجمع بين الإقبال على الله تعالى ووضع يده في يده وإظهار القناعة والرضا، وبين نقض العهد، فلما تفرغ أعمالهم من الوعي وتباعد بينهم وبين صنيع العقلاء وكشف التناقض بين أقوالهم وأفعالهم حتى لكأنهم أشخاص آخرون غير هؤلاء الذين أخذوا الميثاق وأقروه وشهدوا عليه فجمعت لهم (ثم) بين معنيين: استبعاد حدوث ذلك في حكم العقل والعادة؟ وإبرازهم في صورة مَنْ تَغَيَّرت ذواتهم بتغير صفاتهم، المعنى الأول بطريق التجوز بالبعد الزمني عن البعد المعنوي، والثاني بحقيقة اقتضاء العطف للمغايرة والإخبار عن الضمير (أنتم) باسم الإشارة (هؤلاء)، وكأنه يقول "أنتم قوم آخرون غير المقربين للدلالة على أن الوصفين محالاً عقلاً اجتماعهما في مخاطب واحد، وهذا ما قاله الكشاف "ثم أنتم هؤلاء استبعاد لما أسند إليهم من القتل والإجلاء والعدوان بعد أخذ الميثاق منهم وإقرارهم وشهادتهم، والمعنى: ثم أنتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون يعني أنكم قوم آخرون، غير أولئك المقربين تنزيلا لتغير الصفة منزلة تغير الذات كما تقول: رجعتَ بغير الوجه الذي خرجت به"[42].

ولنتأمل كذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِيْنُ يَعْرِفُوْنَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنْكِرُوْنَهَا...﴾[43] (ثم) هنا تجسد انتكاسة الفطرة واختلال الفكر وغرابة السلوك حين يقر الإنسان بأن الله هو الخالق المنعم ثم يتجه بالعبادة إلى غيره، وأبرزت (ثم) هذا التناقض بين العلم والسلوك الذي لا يستقيم في منطق الأشياء.

وكذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوْبُكُم مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ...﴾[44]، قد أفادت (ثم) هنا الاستبعاد وقد صرّح الزمخشري قائلاً "استبعاد القسوة من بعد ما ذكر مما يوجب لين القلوب ورقتها"[45]؛ لأن (ثم) هنا مستعملة في استبعاد الوقوع وللإيماء من هذا يستعبد العاقل النبو عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجبه من الآيات فهو كقولك لصاحبك: وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها[46].

الاستبعاد التكذيبي:

أما الاستبعاد التكذيبي فيكون فيما لم يقع من الأفعال المستبعدة لإنكار وقوعه وتوبيخ من يدعيه أو يتوهم إمكانه بما يبرزه من تناقض بين المقدمة

والفتحة، فيكون بمثابة دليل على سفه المدعي وغفلته وغياب وعيه كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ...﴾[٤٧] فـ(ثم) هنا للإشارة إلى تعارض بين المقدمة والنتيجة وللتجسيد لهذا البعد والمفارقة وهي بما تشيعه من حقيقتها الدالة على البعد الزمني تبرز إحالة تلاقيهما كما يستحيل أن يتلاقي، من تفصل بينهم الأزمان المتطاولة، وفي هذا الاستبعاد تسفيه وتجهيل لمن ادعى ربوبية المسيح وإظهاره بمظهر من يدعي الجمع بين المتناقضات.

ومثله قوله تعالى: ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ * كَلَّا إِنَّهَا لَظَى﴾[٤٨] فقد أبرزت "ثم" البون الشاسع بين الأوهام والواقع، وجسدت عدم نجاة المجرم بعد إيتان ألوان الكفر ما استوجب معه أشد العذاب، وقد مهد القرآن لهذه النتيجة المؤلمة بألوان من المبالغة حيث علقها على المحال وهو الافتداء، وهو محال ساقه بلو الامتناعية، وبالغ في الامتناع والبعد بحرف المهلة على فرض تحقيق المحال، والمستبعد هنا هو النجاة أمر لم يقع والاستبعاد لإنكار توهم وقوعه وتوبيخ المجرم وتسفيهه على طمع ما لا يمكن في العقل والعدل حدوثه ولذلك كان الرد عليه بأداة الردع والزجر "كلّا إنها لظى".

وكذا قوله تعالى: عن طمع وليد بن المغيرة: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا وَبَنِينَ شُهُودًا وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا﴾[٤٩] فليس الطمع في ذاته هو المستبعد، إنما المستبعد أن يطمع في زيادة الله له وهو على هذه الحال من الكفر بمن يستزيده وهو ما اقتضى ردعه وزجره عما طمع فيه "كلا إنه كان لآياتنا عنيداً" فكان هذا العناد والكفران هو علة الاستبعاد.

ثانياً: المجاز في الترتيب وأسراره البلاغية:

من المعلوم أن (ثم) تمتاز عن الواو بدلالتها على الترتيب، بحيث يقع المعطوف بها بعد المعطوف عليه، ولكن كثير من النصوص في فصيح لسان العرب وردت فيها (ثم) عاطفة ما رتبته التقدم في الوجود كما في قول الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه
ثم ساد قبل ذلك جده

وقد ذكر أحمد بن عبد النور المالقي (ت: ٧٠٢هـ) سر العدول عن الأصل أن الداعي إلى المخالفة يتعلق بحال المتكلم الذي رتّب كلامه في البيت، وفقا لترتيب المعاني في ذهنه، حيث سبقت في علمه سيادة الابن سيادة أبيه...[٥٠]، وعند السهيلي سر العدول هو الاهتمام بالمقدم، بحيث أن المتكلم رتب المتعاطفات على حسب أهميتها، لا على وفق ترتبها في الوجود[٥١]، وجعل الرضي وجه العدول هو التدرج والارتقاء والبدء بما هو أخص. فالمقصود من البيت ترتيب درجات معالي الممدوح، فابتدأ بسيادة نفسه ثم بسيادة أبيه إلخ[٥٢].

وكذا نتأمل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...﴾[٥٣] تقدم خلق الأرض على خلق السموات مع أن خلق

السموات أسبق بدليل قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ... وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾(٥٤) فقوله: ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ صريح في تأخر خلق الأرض عن خلق السموات.

وقد بيّن الزمخشري سر العدول قائلا: "ثم هنا لما بين الخلقين من التفاوت، وفضل خلق السموات على خلق الأرض، لا للتراخي في الوقت"(٥٥) فتقدم السموات على الأصل من الترتيب يصيغ الغرض من الدلالة على الارتقاء في الذكر من خلق عظيم إلى خلق أعظم منه، وهو السر الذي من أجله استيعرت (ثم) للتراخي الرتبي.

ونتدبر في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...﴾(٥٦)، وقد جعل ابن عطية (ثم) في هذه الآية للاستئناف(٥٧)، ولكن الزمخشري فسّر سر (ثم) بقوله: "فإن قلت؟: كيف موقع (ثم)؟ قلت: نحو موقعها في قولك: أحسن إلى الناس ثم لا تحسن إلى غير كريم، تأتي بـ(ثم) لتفاوت ما بين الإحسان إلى الكريم والإحسان إلى غيره وبعد ما بينهما، فكذلك حين أمرهم بالذكر عند الإفاضة من عرفات قال (ثم أفيضوا) لتفاوت ما بين الإفاضتين، وأن أحدهما صواب، والثانية خطأ(٥٨)، وقد فصل ابن المنير ما أجمله الزمخشري فقال: "وقد اشتملت الآية على نكتتين: إحداهما عطف الإفاضتين إحداهما على الأخرى ومرجعهما واحد، وهو الإفاضة المأمور بها، فربما يتوهم متوهم أنه من باب عطف الشيء على نفسه، فيزال هذا الوهم بأن بينهما من التغاير ما بين العام والخاص، والمخبر عنه أولاً الإفاضة من حيث هي غير مقيدة، والمأمور به ثانياً الإفاضة مخصوصة بمساواة الناس، والثانية بعد وضوح استقامة العطف كونه وقع بحرف المهلة، وذلك أن يستدعي التراخي مضافاً إلى التغاير. وليس بين الإفاضة المطلقة والمقيدة تراخ، فالجواب غير ذلك أن التراخي كما يكون باعتبار الزمان قد يكون باعتبار علو المرتبة، وبعدها في العلو بالنسبة إلى غيرها، وهو الذي أجاب به بعد مزيد تنشيط وإيضاح"(٥٩).

وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ... ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾(٦٠) فمن الثابت أن أعمال البر من عتق وصدقة وغيرهما لا يدعى إليها إلا من آمن، فتقديمها على الإيمان، وعطفه عليها بحرف التراخي ضرب من التجوز في الترتيب، قصد به:

١: الترقّي من أعمال الجوارح الظاهرة إلى عمل القلوب وهو الإيمان للإشارة إلى تراخي الإيمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة، لا في الوقت؛ لأن الإيمان هو السابق المقدم على غيره، ولا يثبت عمل صالح إلا به(٦١).

٢: أو أن تقديم الرقبة والإطعام للتركيز والاهتمام وقوة أثره في تحقق الإيمان(٦٢).

أو أن حرف التراخي يشير وينبه إلى وجوب تجرد هذه الأعمال من التظاهر، وهذا ما صرّح به سيد قطب بقوله "فالإيمان مفروض وقوعه قبل فك الرقاب وإطعام الطعام، وهو الذي يجعل للعمل الصالح وزنا في ميزان الله؛ لأنه يصله بمنهاج ثابت مطرد، فلا يكون الخير فلتة عارضة ترضيه، كمزاج متقلب، أو ابتغاء مَحْمَدةٍ من البيئة

أو مصلحة، وكأنما قال: فك رقبة أو إطعام ... وفوق ذلك كان من الذين آمنوا ...][٦٣].

ولا يخفى على مَنْ له نظرات متأملة في مشتبة النظم القرآني أن القرآن يختار أسلوباً في مكان ويختار أسلوباً آخر في مكان آخر لاختلاف الأغراض، فمثلاً نأخذ قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...**﴾[٦٤] وقال في مكان آخر: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...**﴾[٦٥] ويقول في مكان آخر ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...**﴾[٦٦] بحيث أن الآيتين الأوليين العطف فيهما بـ(الواو) وفي الآية الثالثة العطف بـ(ثم) والسرّ البلاغي هو أن (ثم) في سورة الزمر هو الدلالة على التفاوت بين نوع من الخلق عظيم، هو إيجاد البشر من نفس واحدة، وبين خلق أعجب وأغرب لبعده عما جرت العادة من تناسل الناس وتكاثرهم؛ لأن هذا الموضع هو موضع الإدلال بالقدرة والإبداع في المصنع، وهو خلق حواء من ضلع مَنْ خُلِق من تراب، وذلك ما تفردت به آية الزمر واستحقت حرف المهلة بخلافها في الآيتين الأخريين حيث كان الغرض في آية النساء حثّ المخاطبين على التواصل والتواصي بصلة الأرحام فكان قوله ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...**﴾ تذكيراً لهم بهذه الأرحام التي تجمعهم، وذلك بحاجة إلى حرف يقرّب لا حرفٌ يباعد.

وفي سورة الأعراف الغرض هو بيان نعمة التكاثر إبقاءً على الجنس، والتي هيأ لها بما أودعه في نفس الإنسان من ميل فطري بين النوعين، ومثل هذا المقام الذي يبرز التقارب وشدة الائتلاف ينافيه (ثم) بدلالتها على التفاوت والبعد.

ثالثاً- المجاز في التراخي

المقصود من التراخي هو تخلل الزمن بين المتعاطفين، وهناك فرق بين الترتيب الرتبي والتراخي الرتبي، هو أن الأول نوع من التجوز باستعارة (ثم) الدالة على الترتيب الزمني لمعنى التدرج في المراتب ،ويكون فيما تقطع القرائن بأن المعطوف يسبق المعطوف عليه في الوجود، أو يواكبه في الوقوع فيؤول الترتيب بالتدرج والارتقاء في المنزلة، ويكون القصد من تأخير ما حقه التقديم الإشارة إلى علو منزلته.

أما التراخي الرتبي فهو ضرب آخر من التجوز، يستعار فيه التراخي في الزمان للتراخي في الرتبة، وهو يومئ إلى التفاوت والبعد بين منزلة المعطوف ومنزلة ما عطف عليه، ويكون فيما يدل السياق على عدم إرادة المهلة الحقيقية، فهناك يستعار الترتب الوجودي لترتب المنازل، إيماءً إلى أن المعطوف أرفع درجة من المعطوف عليه، وهنا يستعار البعد الزماني للبعد بين المنزلتين، فالفرق بين الترقي والتفاوت هو الفرق بين الترتيب الرتبي والتراخي الرتبي، ففي الأول ترق من أمر غريب أو عظيم إلى ما هو أغرب وأعظم، وفي الثاني يومئ البعد الزمني إلى عظم التفاوت بين المتعاطفين، ولمزيد من التوضيح نتأمل في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ**﴾[٦٧] وقد صرّح الآلوسي قائلاً: "إنها (ثم) للتراخي الرتبي؛ لأن المفاجأة تأبى الحقيقي..."[٦٨] والتراخي الرتبي هنا يوحي إلى بُعْدِ ما بين التراب

الذي هو منشأ الخلق وهو مادة ميتة، لا صلة له بهذا الإنسان الذي يملأ الأرض حياة وحركة، فما أبعد البشر في صورهم وهم ينشرون في الكون من هذا التراب الجامد الذي يطأونه بأقدامهم، فالغرض من التراخي هو إبراز التفاوت وبُعد ما بين الخلقين.

أما الترتيب الرتبي فإن الغرض فيه الدلالة على أن الثاني أعظم درجة من الأول، كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً**﴾[٦٩] فقد عطف (قضى أجلاً) على (خلقكم من طين) والترتيب بينهما ليس حقيقياً؛ لأن قضاء الأجل أسبق من الخلق، ولذلك جعله المفسرون ترتيباً ذكرياً أو إخباريا[٧٠] وهو استعارة للترتيب في المنازل: لأن قضاء الأجل في مجال التهديد أشد وأعظم لما فيه من التعريض بالحساب والعقاب فهو تدرج وارتقاء لا إبراز للتفاوت.

أسرار التراخي الرتبي:

لخص الإمام الزركشي الأسرار البلاغية للخروج من تباعد الزمن إلى التباين في الأحوال والصفات قائلاً "والحاصل أنها للتراخي في الزمان، وهو المعبر عنه بالمهلة وتكون للتباين في الصفات وغيرها من غير قصد مهلة زمانية، بل ليعلم موقع ما يعطف بها وحاله، وأنه لو انفرد لكان كافياً فيما قصد فيه، ولم يقصد في هذا ترتيب زماني، بل تعظيم الحال فيما عطف عليه، وتوقعه، وتحريك النفوس لاعتباره"[٧١].

١ - **التفاوت في الفضل**: قد يعطف بـ(ثم) للدلالة على التفاوت في الفضل كقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا**﴾[٧٢] والتعبير هنا بـ(ثم) يوحي إلى بطء الظل، وفيضانه وبدون أن يُحَسّ انحسار، وإنما يتخلل إليك وعنك في رفق ولطف، وهذا ما يناسب حرف المهلة بما فيه من مطل الزمن، لكن هذا لا ينسيك أن جعل ضوء الشمس دليلا عليه لا يتراخى عن مد الظل، بل مصاحب له، فلا يظهر الظل ولا حركته إلا لضوء الشمس، فالمهلة مستعارة لإبراز فضل الشمس، وأثرها العظيم على الحياة والأحياء، فإذا كان الظل نعمة عظيمة فإن نعمة الضوء والحرارة في الشمس أعظم[٧٣]، أما فضل القبض على المد المعطوف بـ(ثم) فإنه مرتبط بالوصف (قبضاً يسيراً)، وفي هذا القبض اليسير شيئاً بعد شيء من المنافع ما لا يعد ولا ينحصر، ولو قبض دفعة واحدة لتعطلت أكثر مرافق الناس بالظل والشمس جميعاً[٧٤]. وقوله تعالى ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ**﴾[٧٥] فالظاهر أن يعطف ذكر النعمة بالفاء؛ لأن ذكر النعمة ضرب الشكر، فيجب أن يعقب حدوث النعمة والانتفاع بها كما نقول: أعطيته فشكر، ولا تقول أعطيته ثم شكر، لكن العدول إلى حرف التراخي هنا وراءه نكتة لطيفة، هي الإيماء إلى أن شكر النعمة عند الله أعظم من النعمة نفسها فكان العطف بثم في قوله "ثم اذكروا نعمة ربكم "تعظيما لأجر الذاكرين على الحمد والشكر؛ لأن الذكر عمل قلبي، وهو الذي يحرك الألسنة للثناء والشكر للمنعم.

٢ - **التفاوت في الشدة**: بـ(ثم) للدلالة على التفاوت في الشدة كقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا**

يُنْظَرُوْن﴾[٧٦] التراخي الزمني بين عدم الإنظار وإنزال الملك غير ممكن؛ لأن مدلول عدم الإنظار نفي التراخي، فلا بد من حمله على التراخي الرتبي وبه تصير المفاجأة بالعذاب لوناً آخر من التعذيب أشد وأقسى من القضاء بالعذاب، وهو في مجال تهديد أقسى إيجاعاً، ولذا وضح الإمام الزمخشري رأيه قائلاً: ومعنى (ثم) بُعد ما بين الأمرين: قضاء الأمر وعدم الإنظار، وجعل عدم الإنظار أشد من قضاء الأمر: لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة"[٧٧].

وكذا قوله تعالى: ﴿كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُوْن﴾[٧٨]، يقول الزمخشري "و(ثم) للدلالة على أن إنذار الثاني أبلغ من الأول وأشد. كما تقول للمنصوح: أقول لك ثم أقول لك لا تفعل"[٧٩]، والسر في كون الإنذار الثاني أبلغ من الأول؛ لأن فيه تنبيها على أن ذلك تكرر مرة بعد أخرى، وإن تراخى الزمن بينهما، ومن شأن ذلك أنه لا يكون إلا في شيء لا يقبل أن يتطرق إليه تغيير، بل هو مستمر على تراخي الزمان"[٨٠].

وقد يصعب على المتأمل تعيين معنى التراخي بحيث أحدهم يراه كامناً في رداء الزمن والآخر يراه فيما يستعار له هذا الرداء من معاني التدرج والارتقاء، فمثلاً قوله تعالى: ﴿اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ الله ثُمَّ لاَ يُتْبِعُوْنَ مَا أَنْفَقُوْا مَنًّا وَلاَ أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنُوْن﴾[٨١]، وقد اختلف العلماء في دلالة (ثم) وقال الزمخشري: إن معنى (ثم) إظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى، وأن تركهما خير من نفس الإنفاق"[٨٢] فآثر الشيخ المعنى المجازي الدال على تعظيم المعطوف؛ لأن الغرض الأصيل هو الحث على تنقيته من شوائب ما يبطله ويذهب بأجره من إيذاء الفقراء وأصحاب الحاجات والمن عليهم.

ولكن ابن المنير يصرح سرّ(ثم) قائلا: "هو الدلالة على دوام الفعل المعطوف بها. وإرخاء القول في استصحابه، فهي على هذا لم يخرج عن الإشعار ببعد الزمن، ولكن معناها الأصلي تراخي زمن وقوع الفعل وحدوثه، ومعناها المستعار إليه دوام وجود الفعل وتراخي زمن بقائه ومعنى قوله: ﴿ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى﴾ أي يداومون على تناسي الإحسان، وعلى ترك الاعتداد به والامتنان ليسوا بتاركيه في أزمنة إلى الأذية"[٨٣].

والإمام محمد عبده يجعل (ثم) على حقيقتها في الآية ويجعل سر العطف بـ(ثم) هو المبالغة في امتداح هؤلاء المنفقين الذين لا يستطيع الزمن مهما تراخى بهم أن يحبط عملهم ولا أن يدفعهم تبدل أحوال المنفق عليهم إلى فعل ما يذهب بأجر النفقة ويبطلها، وكأن ترك المن والأذى بعد تقادم العهد بالنفقة شرط لاستحقاق هذا الأجر العظيم[٨٤].

على كل حال لكل شيخ نظرته، فسبحان من نزل كتابه المعجز الذي أعجز إفهام الرجال عن إدراك كنه أسراره ولم يستطع أحد أن يعين وجها واحداً، فكل من أدلى بدلوه في هذا البئر العميق أخرج اللطائف حسب ظرفه واستعداده، ولم يدّع أحد أن الأسرار قد انتهت وأنه هو الذي جاء بالحقيقة الأخيرة، بل كل من ضحّى لهذا الغرض العظيم عمره يجد نفسه متحيراً بسبب وسع الميدان وقِصَر أفقه الذهني فيعترف اعترافاً

صريحاً بعجزه وعدم استطاعته باستقصاء جميع وأسرار إعجازه. ويتغذى ذهنه وفكره غذاءً دسما بسبب معايشته مع هذا الكتاب العظيم، اللهم ارزقنا التوفيق للتدبر والتفكر في أسرار كتابك، آمين.

الخلاصة:

بعد الجولة الممتعة والمتعمقة حول "أسرار ثم في ضوء الأساليب القرآنية "نود إلقاء الضوء وتسليطه على النقاط الهامة التي ظهرت خلال التأمل والدراسة:

١. إن اللغة العربية فيها ملاءمة بين اللفظ والمعنى، ولذا اختيرت "ثم" للمهلة ليتناغم طول النطق بحرف المهلة مع التراخي في وقوع الحدث.

٢. "ثم" تمتاز عن "الفاء" لدلالتها على المهلة والتراخي، وللتراخي إيحاءات ودلالات يجب الوقوف عليها، وقد حاول الباحث الوقوف وقفة المتأمل أثناء الحديث عن التراخي وهناك إيحاءات ودلالات لطيفة توجب التوقف عندها وقفة متأمل، وهي تختلف باختلاف المقام والسياق.

٣. حقيقة (ثم) الدلالة على التراخي، وهو أن يكون بين المعطوفين مهلة زمانية، ولكن الزمان لا يتعلق بالوقت والساعة إنما هو يخضع لاعتبارات نفسية وعقلية، وتقديرات في تصور المتكلم حينا، وفي عقل المخاطب وحسه حينا آخر، ولأحوال ودواعي تقتضيها مقامات الكلام وسياقاته حينا ثالثاً.

٤. وقد تخرج "ثم" عن معناها الحقيقي إلى معاني مجازية، من هذه المعاني الاستبعاد، وهو ينقسم على تكذيبي وإنكاري، فقد ألقى البحث أضواءً كاشفة في الفرق بينهما وقدم الأمثلة لهذين النوعين.

٥. وقد تخرج "ثم" عن دلالتها على الترتيب لأغراض بلاغية وأسرار لطيفة، وقد تدل على للتراخي الرتبي بحيث يستعار التراخي في الزمان للتراخي في الرتبة، وهناك أسرار عديدة للتراخي الرتبي مثل التفاوت في الفضل والتفاوت في الشدة.

٦. بعد قراءة متأملة لهذه الأمثلة من القرآن الكريم تتضح الحقيقة الأبدية أن أسرار القرآن لا تنتهي بل تزداد بمرور الأيام، ولا يمكن استقصاء الأسرار القرآنية، وقد بذل أسلافنا جهوداً ضخمة في سبيل استكشاف الأسرار القرآنية. واستنطاق أساليبه، وعلى الباحث المعاصر أن يبذل جهوده في استقصاء هذه الجهود ثم تقديم أسرار جديدة حسب الواقع؛ "لأن القرآن الكريم له أسلوب نَضِر فَتِيٌّ؛ إذ إنه خطاب أزلي. يخاطب جميع طبقات البشر، والعصر الحديث أشد حاجة إلى الرجوع إلى القرآن الكريم؛ لأن الإنسان الحديث يتيه في الضلال والطغيان رغم التقدم الهائل والرقي الضخم في ميدان العلوم والتقنية، ولكنه يتراجع ويتقهقر يوماً بعد يوم من المُثُل الإنسانية العليا والتعاليم السماوية الأبدية السرمدية التي لامناص منها لمجتمع بشري في سطح الأرض.

اللهم وفقنا فقه أسرار كتابك والعمل بها حسب رضاءك، آمين، يا رب العالمين.

دلالات (ثم) وأسرارها البلاغية في ضوء النماذج القرآنية

الحواشي

١. البلد: ١١٠.

٢. الكتاب لسيبويه جـ:١، ص:٤٢٩.

٣. المصدر نفسه جـ:١، ص: ٤٣٨.

٤. يراجع للتفصيل: (أ) التفتازاني، العلامة سعد الدين بن مسعود بن عمر الخراساني (ت:٧٩٣هـ) المطول في شرح تلخيص المفتاح (مكتبة الداودي، قم، إيران، ط: ١، ١٤٠٩هـ) ص: ١٠١. (ب) والجرجاني السيد الشريف، على بن محمد بن علي السيد زين الدين أبي الحسين الحسيني (ت:٨١٦هـ) حاشية السيد على المطول على هامش المطول (مطبعة أحمد كامل، القاهرة ١٣٣٠هـ) ص:١٠١. (جـ) رضي الدين محمد بن الحسن الاسترا بازي (ت:٦٨٦هـ) شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (دار البار للنشر والتوزيع مكة المكرمة، التاريخ [بدون]) جـ:٢، ص: ٢٦٧.

٥. هو أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير (ت: ٩٦١هـ-١٥٦١م) مؤرخ تركي الأصل. ينظر التفصيل: الزركلي، الأعلام جـ:١، ص:٢٥٧.

٦. عصام الدين أحمد بن مصطفى - الشهير بطاشكبري زاده، شرح الفوائد الغياثية (دار الطباعة العامرة، ١٣١٢هـ) ص: ٩٣ ويراجع الإسفراييني، عصام الدين، الأطول (المطبعة العامرة، ١٢٨٤هـ) بدون ذكر التاريخ جـ:١، ص:٢٢٢.

٧. الشعراء: ٧٩-٨١.

٨. المؤمنون: ١٥-١٦.

٩. المؤمنون: ١٢-١٣.

١٠. يراجع: (أ) ابن يعيش، موفق الدين (ت: ٦٤٣هـ) شرح المفصل (إدارة الطباعة المنيرية، التاريخ [بدون]) جـ٨، ص: ٩٦. (ب) ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين الأنصاري (ت: ٧٦١هـ) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله (بيروت، ط:٥، ١٩٨٩م) جـ:١، ص:١٢٦. (ج) المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم (ت:٧٤٩م) الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن (مؤسسة دار الكتب، جامعة موصل ١٩٧١م)، ص: ٤٠٦.

١١. عبس: ١٧.

١٢. مريم: ٢٢-٢٣.

١٣. ينظر: ابن الأثير، ضياء الدين بن أبي الكرم (ت: ٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: الشيخ كامل عويضة (منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١٤١٩هـ). ص:٣٢-٣٤.

١٤. البلد: ١١.

١٥. ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر جار الله (ت: ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (دار المعرفة، بيروت التاريخ [بدون]) جـ:٤، ص: ٧٥٦، والبحر المحيط جـ:٨، ص: ٤٧٦.

١٦. يراجع: السيدة عائشة بنت الشاطئ، الإعجاز البياني، (دار المعارف، القاهرة، ط:٣، ١٩٦٩م) ص: ١٩١.

١٧. البقرة: ٢٨.

١٨. أبو السعود جـ:١، ص: ١٠٤ ينظر كذلك سورة البقرة: ٢٤٣، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢البقرة: ٢٨.

١٩. المدثر: ١٨-٢٥.

٢٠. الأنعام: ٢٢-٢٣.

٢١. روح المعاني جـ:٧، ص: ١٢٣.

٢٢. طه: ٥٦-٦٣.

٢٣. تفسير أبي السعود جـ:٦، ص: ٢٤.

٢٤. التوبة: ٢٥-٢٦.

٢٥. يراجع التحرير والتنوير جـ:١، ص: ١٥٧.

٢٦. آل عمران: ١٥٢-١٥٤.

٢٧. التوبة: ١١٧.

٢٨. ينظر طه: ٩٧، وينظر الأعراف: ١٢٣.

٢٩. كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا... ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ (نوح: ٥- ٩)

٣٠. مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ﴾ النساء: ١١٠. والنحل: ١١٩ والأعراف: ١٥٣.

٣١. مثل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ (الأنعام: ٢٢) وسبأ: ٤٠ النحل: ٨٤، آل عمران: ١٦١.

٣٢. ينظر ، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ

قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾ (الحج:١٥) التوبة ١٢٧، يوسف: ٨٦.

٣٣. البقرة: ٧٩.

٣٤. تفسير أبي السعود جـ:١، ص: ١٢٠.

٣٥. الأصفهاني، المفردات، ص:٣٩١.

٣٦. يراجع، محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري (مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) ص:١٩٠.

٣٧. محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن، جـ: ٢، ص: ١٠٢.

٣٨. البقرة: ٥١

٣٩. طه: ٨٣.

٤٠. ينظر أبو السعود، جـ:١، ص:١٦٦.

٤١. البقرة:٧٤.

٤٢. الكشاف جـ:١، ص:٢٩٣، وينظر:

(أ) روح المعاني جـ:١، ص:٢١١

(ب) حاشية الشهاب على البيضاوي والمتن جـ:٢، ص:١٩٦

(جـ) أبو السعود جـ:١، ص:١٥٩.

٤٣. النحل: ٨٣ ينظر كذلك الأنعام: ١-٢.

٤٤. البقرة: ٨٤.

٤٥. الكشاف ، جـ:١، ص: ٢٩٠.

٤٦. ينظر: (أ) حاشية شيخ زاده على البيضاوي جـ:١، ص: ٣٣٠.

(ب) حاشية الشهاب جـ:٢، ص: ١٨٦.

(جـ) روح المعاني، جـ:١، ص: ٢٩٥.

(د) أبو السعود جـ:١، ص: ١٤٨.

٤٧. آل عمران: ٧٩.

٤٨. المعارج: ١١-١٥.

٤٩. المدثر: ١١-١٦.

٥٠. يراجع: رصف المباني: ٢٥٠.

٥١. يراجع نتائج الفكر ص: ٢٥٠.

٥٢. يراجع شرح الكافية جـ:٢، ص: ٢٦٧..

٥٣. البقرة: ٢٩.

٥٤. النازعات: ٢٧-٣٠.

٥٥. الكشاف جـ:١، ص: ٢٧١، وحاشية الشهاب على البيضاوي جـ:٢، ص: ١١٥.

٥٦. البقرة: ١٩٨-١٩٩.

٥٧. يراجع المحرر الوجيز جـ:٢، ص: ١٥٩.

٥٨. الكشاف جـ:١، ص: ٣٤٩.

٥٩. ابن المنير الإسكندري (ت:٦٨٣هـ)، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال بحاشية الكشاف (دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، التاريخ [بدون]) جـ:١، ص:٣٤٩.

٦٠. البلد: ١١-١٧.

٦١. يراجع الكشاف جـ:٤، ص:٢٥٧ .

٦٢. يراجع التفسير البياني للقرآن الكريم جـ:١، ص: ١٨.

٦٣. في ظلال القرآن جـ:٦، ص: ٣٩١٣.

٦٤. النساء: ١.

٦٥. الأعراف: ١٨٩.

٦٦. الزمر: ٦

٦٧. الروم: ٢٠.

٦٨. روح المعاني جـ: ٢٠، ص: ٣٠.

٦٩. الأنعام:٢.

٧٠. ينظر حاشية الشهاب جـ:٤، ص:١٢ وروح المعاني جـ:٧، ص:٨٧.

٧١. البرهان، جـ:٤، ص: ٢٦٨.

٧٢. الفرقان: ٤٥-٤٦.

٧٣. يراجع في ظلال القرآن جـ:٥، ص:٢٥٦٩.

٧٤. يراجع الكشاف جـ:٣، ص:٩٤.

٧٥. الزخرف:١٢،١٣.

٧٦. الأنعام:٨.

٧٧. الكشاف: جـ:٢، ص:٥.

٧٨. التكاثر:٣.

٧٩. الكشاف جـ:٤، ص: ٢٨١.

٨٠. السبكي، عروس الأفراح جـ:٣، ص: ٢٢٩ ضمن شروح التلخيص.

٨١. البقرة: ٢٦٢.

٨٢. الكشاف جـ:١، ص:٣٩٤.

٨٣. الإنصاف جـ:١، ص: ٢٩٣.

٨٤. يراجع تفسير المنار جـ:٢، ص: ٥٢.

المصادر والمراجع

❖ إبراهيم أحمد إبراهيم.

١ - البلاغة عند ابن جني. رسالة ماجستير (كلية البنات. جامعة عين شمس، ١٩٥٥م).

❖ ابن الأثير، ضياء الدين بن أبي الكرم (ت:٦٣٧هـ).

٢ - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: الشيخ كامل عويضة (منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١٤١٩هـ).

❖ أحمد بن حنبل، الإمام (ت: ٢٤١هـ)

٣ - مسند أحمد. تحقيق: أحمد شاكر (دار المعارف بمصر ١٣٦٥هـ-١٩٧٥م).

❖ الإسكندري. الإمام أحمد بن المنير (ت:٦٨٣هـ)

٤ - حاشية الانتصاف بهامش الكشاف (دار الريان للتراث، القاهرة، ط:٣، ١٩٨٧م).

❖ الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين (ت:٣٥٦هـ = ٩٧٦م).

٥ - كتاب الأغاني. تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء. (مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٣٨٣هـ= ١٩٦٣م)

❖ الأصفهاني. الراغب، الإمام العلامة الحسين بن محمد المفضل (ت:٥٠٢هـ)

٦ - المفردات في غريب القرآن. تحقيق: عدنان داؤدي (مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨١هـ=١٩٦١م).

❖ الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمد (ت: ١٢٧٠هـ)

٧ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. التاريخ [بدون]).

❖ البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل(ت: ٢٥٦هـ)

٨ - الجامع الصحيح (دار الكتب العلمية. بيروت، ١٩٩٢م).

❖ أبو البقاء، أيوب بن موسى الكوفي (ت: ١٠٩٤هـ)

٩ - الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق: عدنان دروس محمد المصرى. (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، التاريخ [بدون])

❖ بنت الشاطئ عائشة،

١٠ - الإعجاز البياني للقرآن (دار المعارف بمصر القاهرة، ط:٢، ١٩٦٩م)

١١ - من أسرار العربية في البيان القرآني (محاضرة ألقيت في جامعة بيروت ١٩٨٢م).

❖ البيضاوي، عبد الله بن عمر ناصر الدين أبو الخير (ت: ٦٩١هـ)

١٢ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي (طبعة جديدة منقحة (دار إحياء العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٨٨م)

❖ الترمذي، الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى (ت:٢٧٩هـ)

١٣ - سنن الترمذي، بشرح بن العربي المالكي (القاهرة: ١٩٣١م)

❖ التفتازاني، العلامة سعد الدين بن مسعود بن عمر الخراساني (ت:٧٩٢هـ)

١٤ - حاشية السعد على الكشاف ضمن الكشاف.

١٥ - شرح المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع (منشورات دار الحكمة، قم، إيران، التاريخ [بدون])

١٦ - كتاب المطول. في شرح تلخيص المفتاح (مكتبة الداودي قم. إيران، ط:١، ١٤٠٩هـ)

❖ الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد السيد زين الدين أبي الحسين (ت:٨١٦هـ)

١٧ - حاشية السيد الشريف على الكشاف (دار المعرفة، بيروت. لبنان، التاريخ [بدون]).

١٨ - حاشية السيد على المطول (مطبعة أحمد كامل، القاهرة، ١٣٣٠هـ)

١٩ - كتاب التعريفات (مكتبة لبنان، بيروت، ط: جديدة ١٩٩٠م)

❖ ابن الجزري محمد بن على (ت:٨٣٣هـ)

٢٠ - غاية النهاية في طبقات القراء (دار الكتب العلمية، بيروت، ط:٣، ١٩٨٢م)

❖ الجونفوري محمود بن محمد

٢١ - الفرائد في شرح الفوائد (المطبعة المجيدية، ١٣٣١هـ)

❖ أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)

٢٢ - البحر المحيط (دار إحياء التراث العربي بيروت، ط:٢، ١٩٩٠م)

٢٣ - تذكرة النحاة، تحقيق: عفيف عبد الرحمن (مؤسسة الرسالة بيروت، ط:١، ١٩٨٦م)

❖ الخضري، محمد أمين.

٢٤ - من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم (مكتبة وهبة القاهرة، ط:١٩٨٩،١م).

٢٥ - من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم (الفاء وثم) مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٢م)

❖ الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت: ١٠٦٩هـ)

٢٦ - حاشية الشهاب المسمات عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (دار صادر، بيروت، التاريخ [بدون])

❖ الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين (ت: ٦٠٦هـ)

٢٧ - التفسير الكبير (دار الكتب العلمية، طهران، ط:٢، التاريخ [بدون])

❖ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابازي (ت:٦٨٦هـ)

٢٨ - شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (دار البار للنشر والتوزيع مكة المكرمة، التاريخ [بدون])

❖ الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله (ت:٧٩٤م)

٢٩ - البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ط:١، ١٩٥٨م)

❖ الزركلي، خير الدين (ت:١٣٩٦هـ=١٩٧٦م)

٣٠ - الأعلام، قاموس لأشهر الرجال والنساء (دار العلم للملايين، بيروت، التاريخ [بدون])

❖ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابازي (ت:٦٨٦هـ)

٣١ - شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (دار البار للنشر والتوزيع مكة المكرمة، التاريخ [بدون])

❖ الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله (ت:٧٩٤م)

٣٢ - البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ط:١، ١٩٥٨م)

❖ الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر جار الله (ت: ٥٣٨هـ)

٣٣ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (دار المعرفة، بيروت التاريخ [بدون])

٣٤ - المفصل في علم العربية، تحقيق: السيد بدر الدين الشيساني (دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور - باكستان، التاريخ [بدون])

❖ السبكي، بهاء الدين (ت: ٧٦٣هـ=١٣٦٢م)

٣٥ - عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ضمن شروح التلخيص.

❖ سراج الدين الكناني الفارسي

٣٦ - كشف الكشاف، تحقيق: محمد محمود عبد الله السلمان (مخطوط بكلية اللغة العربية، القاهرة)

❖ أبو السعود قاضي محمد بن محمد المصطفى العمادي (ت: ٩٨٢هـ)

٣٧ - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم المشهور، بتفسير أبي السعود (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:٢، ١٩٩٠م)

❖ السكاكي، أبو يعقوب يوسف (ت:٦٢٦هـ)

٣٨ - مفتاح العلوم (مطبعة التقدم العلمية بمصر، التاريخ [بدون]).

❖ السهيلي، عبد الرحمن بن محمد أبو القاسم (ت: ٥٨١هـ)

٣٩ - نتائج الفكر في النحو، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد عوض (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١٩٩٢م)

❖ السيرافي، أبو سعيد (ت: ٣٦٨هـ)

٤٠ - شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد علي أريح هاشم (مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر للطباعة ١٩٧٤م)

❖ سيبويه، أبو عمر عثمان بن قنبر (ت: ١٨٠هـ)

٤١ - الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون (عالم الكتب، الشركة اللبنانية للطباعة، بيروت ط:٣، ١٩٨٣م).

❖ سيد قطب (ت:١٣٨٧هـ=١٩٦٧م)

٤٢ - التصوير الفني في القرآن دار الشرق، القاهرة. التاريخ [بدون])

٤٣ - في ظلال القرآن (دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط:٧، ١٣٩١م)

❖ الشرقاوي، عفت،

٤٤ - بلاغة القرآن دراسة أسلوبية (دارالنهضة العربية، بيروت ١٩٨١م)

❖ شيخ زاده محمد محي الدين (ت:٩٠١هـ= ١٥٥٤م)

٤٥ - حاشية شيخ زاده على البيضاوي (المكتبة الإسلامية محمد أزدمير، تركيا. التاريخ [بدون])

❖ الصعيدي، عبد المتعال

٤٦ - بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح (مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٧م)

٤٧ - البلاغة العالية، مراجعة، عبد القادر حسين. (مكتبة الآداب ط: ١٩٩١م)

❖ الطبري، محمد بن جرير (ت:٣١٠هـ)

٤٨ - تفسير القرآن المشهور بتفسير الطبري، تحقيق: محمد شاكر (دار المعارف، ط:٢، التاريخ [بدون]).

❖ الطيبي، الإمام شرف الدين (ت: ٧٤٣هـ)

٤٩ - التبيان في البيان. تحقيق: الدكتور عبد الستار حسين زموط (دار الجيل، بيروت، ط:١، ١٩٩٦م).

٥٠ - فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٧٢ تفسير تيمور.

❖ ابن عاشور محمد طاهر (ت:١٣٩٣هـ=١٩٧٣م)

٥١ - التحرير والتنوير (مؤسسة التاريخ، بيروت، لبنان، ط:١، ٢٠٠٢هـ)

❖ عبد الرحيم بن أحمد العباسي (ت:٩٦٣م)

٥٢ - معاهد التنصيص على شواهد التلخيص. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (مطبعة السعادة، مصر، ١٩٤٧م)

❖ ابن عطية عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت: ٥٤١هـ)

٥٣ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بفأس (ط: ١٤١١هـ)

❖ عضيمة، عبد الخالق

٥٤ - دراسات في أسلوب القرآن الكريم (مطبعة حسان. شارع الجيش، القاهرة، [بدون])

❖ العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت: ٦١٦هـ)

٥٥ - إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن تصحيح وتحقيق: إبراهيم عطوة عوض (المكتبة العلمية، لاهور- باكستان. التاريخ [بدون])

٥٦ - التبيان في إعراب القرآن (مطبعة عيسى البابي الحلبي. التاريخ [بدون]).

❖ ابن فارس، أحمد (ت: ٣٩٥هـ)

٥٧ - الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، تحقيق: الدكتور عمر فاروق الطباع (مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط:١، ١٩٩٣م)

٥٨ - معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٦٩م)

❖ الفراء أبو ذكريا (ت:٢٠٧هـ)

٥٩ - معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠م)

❖ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت: ٦٧١هـ)

٦٠ - الجامع لأحكام القرآن (دار إحياء التراث: بيروت. لبنان، ط:٢، ١٩٥٢م)

❖ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت: ٢٧٣هـ)

٦١ - سنن ابن ماجه. تحقيق: فؤاد عبد الباقي (القاهرة، المطبع [بدون] ١٩٥٢م)

❖ المالقي، الإمام أحمد بن عبد النور (ت:٧٠٢هـ)

٦٢ - رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخرّاط (مجمع اللغة العربية بدمشق، ط:١، ١٩٧٥م)

❖ المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم (ت:٧٤٩م)

٦٣ - الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن (مؤسسة دار الكتب، جامعة موصل ١٩٧١م)

٦٤ - رسالة في جمل الإعراب، تحقيق: سهير محمد خليفة. (القاهرة:١، ١٩٨٧م)

٦٥ - الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه (انتشارات مدين، مطبعة النهضة، قم، ١٤١٢هـ/ق)

❖ المرزوقي، أحمد بن محمد (ت:٤٢١هـ)

٦٦ - شرح ديوان الحماسة نشر أحمد أمين وعبد السلام محمد هارون (مطبعة التأليف والترجمة (القاهرة، ط:٣، التاريخ [بدون])

❖ مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١هـ)

٦٧ - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٩٥٦م).

❖ ابن منظور، محمد جمال الدين محمد بن مكرم (ت: ٧١١هـ)

٦٨ - لسان العرب (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: ١٩٩٥م)

❖ أبو موسى محمد،

٦٩ - أسرار التعبير القرآني، دراسة تحليلية لسورة الأحزاب (دار الفكر العربي، ١٩٧٦م)

٧٠ - البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري (مكتبة وهبة، القاهرة، ط:٢، ١٩٨٨م)

٧١ - التصوير البياني (مكتبة وهبة، القاهرة، ط:٣، ١٩٩٣م)

❖ ابن ناظم، بدر الدين (ت: ٦٨٦هـ)

٧٢ - شرح الألفية بن مالك (بيروت، [بدون] ١٣١٢هـ).

❖ الهروي، علي بن محمد (ت: ٤١٥هـ)

٧٣ - الأزهية في علم الحروف، تحقيق: عبد المعين الملوحي (مجمع اللغة العربية بدمشق، ط: ١٩٩٣م)

❖ ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين الأنصاري (ت: ٧٦١هـ)

٧٤ - أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي ومحمد محي الدين عبد الحميد (مطبعة محمد علي القبيح، ط:٣، التاريخ [بدون])

٧٥ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله (بيروت، ط:٥، ١٩٨٩م)

❖ ابن يعيش، موفق الدين (ت: ٦٤٣هـ)

٧٦ - شرح المفصل (إدارة الطباعة المنيرية، التاريخ [بدون])

ABSTRACT OF RESEARCH ARTICLE WRITTEN BY

DR FAZLULLAH ON THE TOPIC

OF

SEMENTICAL MEANING OF (ثم) AND ITS REHTORICAL MYSTERIES IN THE LIGHT OF QURANIC GLIMPSES.

After having a detailed discussion around the topic " Mysteries of (ثم) in the light of Quranic Stylistics " we want to shed light on the following points:

1. There is harmony between the word and its meaning , therefore, the word (ثم)

   was selected to show interval in order that the length of pronunciation of the word showing interval tune with the interval in the occurring of the act.

2. The word (ثم) is, as opposed to " ف ", shows succession with interval. There are some implications of (ثم) which require attention . The Researcher tried an attentive stop during discussing (تراخي) , so there are other meanings which differ according to the place (مقام) and context.

3. In fact (ثم) is used for (تراخي) which means a periodical interval between the two joined nouns, but the period does not have link with time and hour.

4. (ثم) sometimes gives metaphorical meaning exceeding its literal meaning. One of those meaning is (استبعاد) , which is of two kinds: disproving (تكذيبي)) and disapproving (انكاري) . The research work shed light to distinguish between the two kinds presenting examples for both of them.

5. (ثم) gives rhetorical meaning and some mysteries underlie in it. So it is used to show (تراخي) junior ship in status, a condition where تراخي زمان succession in interval is borrowed for تراخي رتبي seniority hierarchy. There are many mysteries in تراخي رتبي hierarchy. Like difference in excellence (الفضل) and difference in (الشدة) intensity.

6. After having a deep study of these Quranic examples, it became explicit that the mysteries of Quran have no end, increasing with the passage of time. Our predecessors have spent their lives to discover the mysteries of Quran and examine its stylistics. The duty of a Modern Researcher is to study in depth the services of our predecessors in order that he may present new mysteries of Quran according to the new situation , new era as the style of Quran is ever fresh and ever strong because it is the eternal address to the whole mankind . The modern age is in a dire need to come towards Quran because the human race of this age is going astray, wandering in the valleys of wickedness and errors. In spite of having a big progress in the field of sciences and technologies , the man should return back to the unique examples of Quran and an benefit of the eternal , endless heavenly teachings , which are very important for mankind on the surface of this globe.

تراث الشعر العربي المطبوع

أ.د. سامي مكي العاني
الجامعة الإسلامية - بغداد

قد يقع كثير من الباحثين في حيرة بشأن ما طُبع من دواوين الشعر العربي القديم، وتزداد حيرتهم لأن المطبوع كثير، والطبعات متنوعة متعددة، وتوثيقها في ميدان البحث العلمي متنوع ومتعدد أيضاً، لذلك كان تأليف معجم للتراث الشعري العربي القديم المنشور أهمية لا غنى عنها، وفائدة كبرى لدارسي الشعر العربي القديم خاصة، وتأريخ الأدب العربي عامة.

وقد أُنجز هذا المعجم ونشر في بغداد[1]، وهو محاولة لجمع كل الدواوين الشعرية المطبوعة مع ما استُدرك عليها، ابتداء من عصر ما قبل الإسلام إلى نهاية الدولة العباسية في المشرق سنة ٦٥٦ هـ، وامتداد إلى نهاية الحكم العربي في الأندلس سنة (٨٩٧هـ).

وتحقيقاً للفائدة الأكبر، حاول المؤلف تحديد وفاة كل شاعر وذكر اسمه كاملاً، مع الدقّة في إثبات عنوان الديوان كما ورد في الطبعة، لاختلاف العناوين مثل: (رسائل سعيد بن حميد وأشعاره) و(السليك بن السلكة- أخباره وشعره) و(السمير الأندلسي - حياته وشعره) و(الجوهر النفيس في أشعار الإمام محمد بن إدريس) و(الشاعر عبد الله بن همام السلولي حياته وما تَبقّىَ من شعره) و(ما وصل إلينا من شعر ابن الشبل البغدادي) و(شعر السلفي) و(ديوان سلامة بن جندل) إلى ما هنالك من عناوين أُخر.

والدقة في اسم المحقق أو الناشر، حيث وردت أسماء المحققين والناشرين مصدَّرة بأنواع وأشكال مختلفة كثيرة، منها: (اعتنى بتصحيحه وحل ألفاظه اللغوية)[2]، و (بإشراف)[3]، و(جمع وتحقيق)[4]، و(تحقيق)[5]، و(صنفه)[6]، و(تصحيح)[7]، و(نشر)[8]، وغير ذلك.

مع ضبط اسم المطبعة، ودقة سنة الطبع أو النشر.

ورتبت الطبعات على وفق التسلسل التاريخي بعد ترتيب أسماء الشعراء على حسب الحروف الهجائية.

وقد تكرّر طبع بعض الدواوين، حتى وصلت بعض طبعاتها إلى ثلاثين طبعة، كالشاعر المتنبي أحمد بن الحسين (ت٣٥٤هـ)، حيث كانت أولى طبعات

ديوانه سنة (١٢٦٢هـ) في الهند[٩]، وآخرها في سنة (١٩٩٢م) بالقاهرة[١٠].

ويليه الشاعر ابن الفارض عمر بن علي (ت٦٣٢هـ)، حيث طُبع ديوانه خمساً وعشرين طبعة، طبعته الأولى في سنة (١٢٥٧هـ)[١١]، والأخيرة في سنة (١٩٩٢م)[١٢]، فالمعري أبو العلاء أحمد بن عبد الله (٤٤٩هـ)، حيث طُبع ديوانه تسع عشرة طبعة، الأولى في سنة (١٢٨٦هـ)[١٣]، والأخيرة في سنة (١٩٩٩م)[١٤].

فالإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه- (٤٠هـ)، حيث طُبع ديوانه سبع عشرة طبعة، الطبعة الأولى في سنة (١٨٦٧م)[١٥]، والأخيرة في سنة (٢٠٠١م)[١٦]. فحسان بن ثابت الأنصاري (ت٥٤هـ)، حيث طُبع ديوانه ست عشرة طبعة، الأولى في سنة (١٨٦٤م)[١٧]، والأخيرة في سنة (١٩٩٢م)[١٨]، وهكذا يتدرج عدد الطبعات إلى أن طبعة واحدة، مع مكانة الشاعر وشهرته، كالشاعر المزرّد ابن ضرار الغطفاني (ت ١٠هـ)[١٩]، وهو شاعر فارسي، وهجّاء معروف[٢٠].

والشاعر العرجيّ عبد الله بن عمر (ت١٢٠هـ)[٢١]، شاعر الغزل المعروف والمطبوع، والفارسي السخيّ الظريف صاحب البيت المشهور:

أضاعوني وأيَّ فتىً أضاعوا

ليوم كريهةٍ وسدادِ ثغرِ[٢٢]

والشاعر ابن أبي حُصينة، الحسن بن عبد الله السلمي (ت٤٥٧هـ)[٢٣]، وهو الشاعر الأمير، المنقطع إلى دولة بني مرداس في حلب[٢٤].

إن هذه الظاهرة جديرة بالبحث والدراسة لمن شاء من الباحثين والدارسين،

ومع كثرة الشواعر العربيات في كل العصور الأدبية فإن ما نُشر من دواوينهن قليل جداً بالقياس إلى دواوين الشعراء، الذين تجاوز عدد دواوينهم الستمائة ديوان مستقل، غير المجاميع، حيث لا يتجاوز عدد دواوين الشواعر المنشورة عشرة دواوين، مثل: الخنساء تماضر بنت عمرو (ت٢٤هـ)، وابنتها عمرة بنت مرداس السلمي (ت٤٨هـ)[٢٥]، وهند بنت عتبة بن ربيعة بن ربيعة القرشية (١٣هـ)[٢٦]، والخرنق بنت بدر بن هفّان (جاهلية)[٢٧]، وصفية بنت عبد المطلب عمة رسول الله [ﷺ] (ت٢٠هـ)[٢٨]، والسيدة فاطمة الزهراء، بنت رسول الله [ﷺ] (ت١١هـ)[٢٩]، وليلى الأخيلية بنت عبد الله (ت٨٠هـ)[٣٠]، وحفصة بنت الحاج الركونية الأندلسية (ت ٥٨٦هـ)[٣١]، ونالت الخنساء أكثر الشواعر اهتماماً لدى الباحثين والدارسين والمحققين، فطُبع ديوانها ستَ عشرة طبعة، ابتداءً من سنة (١٨٨٠م) بالمطبعة الوطنية في القاهرة وانتهاء بسنة (١٩٩٣) بدار صادر في بيروت.

وتليها الخرنق بنت بدر، حيث طُبع ديوانها سبع طبعات ابتداءً من سنة (١٢٩٦هـ) في المدينة المنورة وانتهاء بسنة (١٩٩٥م) بدار صادر في بيروت.

علماً أن المرزباني (ت٣٨٤هـ) ألّف للشواعر كتاباً خاصاً هو (أشعار النساء) ترجم فيه للشواعر العربيات، وطُبع في بغداد (سنة ١٩٧٧م)[٣٢].

ونالت أشعار القبائل العربية اهتماماً خاصاً من الباحثين والدارسين، فطُبع كثير من دواوينهم، بعد أن حصل كثير من الباحثين فيها على أطاريح ورسائل جامعية، نالوا بها درجة الدكتوراه أو

تراث الشعر العربي المطبوع

الماجستير، ومازال بعضها مطبوعاً على الآلة الكاتبة ينتظر الطبع والنشر مثل: شعر بن سليم قبل الإسلام، وبكر بن وائل قبل الإسلام، في جامعة بغداد، وشعر بن يشكر في الجامعة الأردنية، وشعر تغلب في العصر الجاهلي في جامعة دمشق، وشعر ضبّة حتى نهاية عصر الراشدين، و(الخزرج قبل الإسلام)، و(عَبس في الجاهلية) في جامعة المستنصرية ببغداد، و(شعر بن يربوع حتى نهاية القرن الثاني) و (طيئ في الجاهلية) و (يشطر في الجاهلية والإسلام) في الجامعات السعودية.

ومن دواوين القبائل المطبوعة والمنشورة (ديوان الهذليين)، وفيه واحد وثلاثون شاعراً، طُبع في سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، الدار القومية للطباعة والنشر في القاهرة[٣٣]، و(ديوان العامريين الجاهليين) وفيه ثلاثون شاعراً وشاعرة[٣٤]، و(ديوان قشير من الجاهلية إلى آخر العصر الأموي)، وفيه واحد وثمانون شاعراً وشاعرة[٣٥]، و(ديوان شعراء بني تميم في العصر الجاهلي)، وفيه مائة شاعراً وشاعرة[٣٦]، وديوان أشعار مُزينة في الجاهلية والإسلام)، وفيه تسع وسبعون شاعراً وشاعرة[٣٧]، و(ديوان شعر قبيلة همذان)، وفيه أربعة وتسعون شاعرا[٣٨]، و(ديوان قبيلة ذبيان في الجاهلية والإسلام)، وفيه واحد وثمانون شاعراً وشاعرة[٣٩]، و(ديوان شعر عبد القيس في صدر الإسلام)، وفيه خمسة عشر شاعراً وشاعرة[٤٠]، و(شعر طيئ في الجاهلية والإسلام)، وثمة مجاميع من الشعراء لا ينتمون إلى قبائل معينة بل يجمعهم مذهب معين (كالخوارج)، وفيه ثمانية وثمانون شاعراً وشاعرة[٤١]، والشعراء المرتدين[٤٢]، أو منصب واحد مثل (ملوك الأندلس وأمرائها في القرن الخامس[٤٣]، والخلفاء في العصرين الراشدي والأموي) و(ديوان قبيلة ذيبان في الجاهلية والإسلام)، وفيه خمسة عشر شاعراً[٤٤] أو حرفة مثل (اللصوص، أشعارهم وأخبارهم)، وفيه أربعة وأربعون شاعراً[٤٥]، أو فن واحد مثل (الدوبيت)[٤٦]، أو أسرة واحدة مثل (آل وهب في العصر العباسي)، وفيه أكثر من سبعة شعراء[٤٧]، و(اليزيديين) وفيه تسعة شعراء[٤٨]، أو يجمعهم عصر واحد مثل (شعراء أفريقيون معاصرون للدولة الفاطمية) وفيه ثلاثة شعراء[٤٩]، أو يجمعهم موقع اجتماعي واحد مثل (أشعار أولاد الخلفاء)[٥٠].

وفي هذه المجاميع المطبوعة والمنشورة عشرات الشعراء، وقد تصل إلى المئات أحياناً.

وقد بدأ طبع الدواوين ونشرها منذُ عهد مبكر، حيث طُبع ديوان إبراهيم بن سهل الإشبيلي (ت٦٤٩هـ) في القاهرة سنة[٥١]، وديوان ابن الفارض (ت٦٣٢هـ) في حلب سنة ١٢٥٧هـ[٥٢]، وديوان المتنبي (ت٣٥٤هـ) في الهندسة ١٢٦٢هـ[٥٣]، وديوان الهاجري حسام الدين الأربلي في القاهرة سنة ١٢٨٠هـ[٥٤]، وديوان عروة بن الورد (ت٣٢ق.هـ) في القاهرة سنة ١٢٩٣هـ[٥٥]، وديوان محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ) طُبع في مصر سنة ١٨٥٤م[٥٦]، وديوان ابن هانئ الأندلسي (ت٣٦٢هـ) طُبع في مصر سنة ١٨٥٧م[٥٧]، وديوان الإمام عليّ -رضي الله عنه- (ت ٤٠هـ) طُبع في الهند سنة (١٨٦٧م)[٥٨]، وديوان النابغة الذبياني (ت.ق.هـ) طُبع في فرنسا سنة (١٨٦٨م)[٥٩]، وديوان الشاب الظريف (ت٦٨٨هـ) طُبع في القاهرة سنة (١٨٦٩م)[٦٠]، وهكذا.

وقد تعدّدت الدول التي طبعت الدواوين

الشعرية الطبعة الأولى، فتوزّعت ما بين دول أوروبية كفرنسا، وهولندا، والنمسا، وبريطانيا، وألمانيا، وإيطاليا، حيث طُبع في أوروبا الطبعة الأولى (٦٧ ديواناً)، وفي الدول الشرقيّة كالهند. وباكستان، وتركيا، وإيران، حيث طُبع فيها عشرون ديواناً الطبعة الأولى.

ودول عربية كالعراق التي طُبع فيها (١٨٧) ديواناً. ومصر طُبع فيها (٨٩) ديواناً، ولبنان طُبع فيها (٦٤) ديواناً، والمملكة العربية السعودية طُبع فيها (٣٧) ديواناً، وسوريا طُبع فيها (٣٠) ديواناً، والأردن طُبع فيها (١٤) ديواناً، ودول الخليج العربية الأخرى طُبع فيها (٨) دواوين.

أما المغرب العربي فقد طُبع فيه (٣٢) ديواناً لأول طبعة، وكانت تونس في طليعة تلك الدول حيث طُبع فيها (١٦) ديواناً.

وقد تصدّر العراق الأقطار العربية وغيرها، فبلغت الدواوين التي طُبعت فيه لأول طبعة أكبر عدد بين الأقطار كما مرّ بنا.

أما الدواوين الأندلسيّة فقد طُبع منها أكثر من (٨٥) ديواناً، طُبع الكثير منها في دول المغرب العربي (تونس فالمغرب فالجزائر ثم ليبيا. فديوان يوسف الثالث الغرناطي (ت٨١٩هـ) طُبع في المغرب سنة (١٩٥٨)[٦١]، وديوان لسان الدين بن الخطيب (ت٧٧٦هـ) طُبع في الجزائر سنة (١٩٧٣)[٦٢]، وديوان ابن عبد ربّه الأندلسي (ت٣٢٨هـ) طُبع في المغرب سنة (١٩٧٨)[٦٣]، وديوان المعتمد بن عبّاد الإشبيلي ملك أشبيلية (ت ٤٨٨هـ) طُبع في تونس سنة (١٩٧٩)[٦٤]، وديوان المعتضد بن عباد الأندلسي (ت٤٦١هـ) طُبع في تونس سنة (١٩٨٥)[٦٥]، وديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي (ت.ق٩) طُبع في تونس سنة (١٩٨٨)[٦٦]، وديوان ابن فركون القرشيّ الأندلسي (ت٨٢٠هـ) طُبع في المغرب سنة (١٩٨٧)[٦٧]، وديوان ابن الخلوف شهاب الدين أحمد بن محمد (ت٨٩٩هـ) طُبع في ليبيا سنة (١٩٨٨)[٦٨]، وأخيراً ديوان عفيف الدين التلمساني (ت ٦٩٠هـ) طُبع في الجزائر سنة (١٩٩٤)[٦٩].

ولو دققنا النظر في العصور الأدبية التي توزّعت عليها الدواوين المطبوعة لرأينا أن القرن الأول الهجري في الطليعة إذا استأثر باهتمام المحققين والناشرين، حيث طُبع من دواوين هذا القرن (١٤٥) ديواناً[٧٠]، ويلي القرن الأول القرن الثاني حيث طُبع من دواوينه (١٠٥) ديواناً[٧١]، فالقرن الثالث الذي طُبع من دواوينه (٨٦) ديواناً[٧٢]، فالعصر الجاهلي الذي طُبع من دواوينه (٨٥) ديواناً، عدا شعراء القبائل[٧٣]، فالقرن الرابع حيث طُبع من دواوينه (٥٠) ديواناً[٧٤]، فالقرن الخامس حيث طُبع من دواوينه (٥٠) ديواناً[٧٥]، فالقرن السابع الذي طُبع من دواوينه (٤٨) ديواناً[٧٦]، ثم القرن السادس الذي طُبع من دواوينه (٤٨) ديواناً أيضاً[٧٧].

وقد أسهمت مجلات المجامع العلمية العربية مثل: المجمع العلمي العراقي، ومجمع اللغة العربية بدمشق، والمجمع العلمي الهندي) في نشر عدد كبير من الدواوين، وكذلك حوليات الجامعات العربية، ومجلاتها الدورية في كليات الآداب والتربية والشريعة والدراسات الإسلامية. واللغات، والإنسانيات.

والمجلات الثقافية والأدبية العربية والأوروبية، مثل: مجلة معهد المخطوطات، و(المجلة) و(شعر)

بمصر. ومجلات المورد والأقلام والبلاغ والكتّاب ببغداد، ومجلة العرب بالرياض، وآفاق الثقافة والتراث بدبي، ومجلة دراسات أندلسية بتونس، والمشرق ببيروت، ومجلة عالم الكتب بالمملكة العربية السعودية، والذخائر بعمّان، ومجلة البلقاء بالأردن. ومجلة التراث العربي بدمشق.

ومن المجلات الأوروبية: الجريدة الآسيوية بباريس، والمجلة الآسيوية الفرنسية، ومجلة الدراسات الشرقية: - نابولي، ومجلة الجمعية الملكية الآسيوية - لندن، ومجلة أورنتاليا - روما، ومجلة مؤسسة فيسبادن ألمانيا، ومجلة مدرسة الدراسات العربية - مدريد، غرناطة، ومجلة الجمع العلمي البولوني، ومجلة إسلاميك.

ومجلات (ZDMG) و(JRAS) و(WZKM) فيينا و(RSO) روما، و(JSAI) و(AIVON).

كما أسهمت الهيئات والمراكز الثقافية والأدبية العربية في طبع ونشر الكثير من الدواوين. ومن أبرز المؤسسات: دار الكتب المصرية بالقاهرة، ودار الغرب الإسلامي ببيروت ودمشق، ودار الرفاعي بالرياض، ودار الثقافة بالدار البيضاء، ودار الحكمة بالموصل وبالبصرة، ودار الشؤون الثقافية العامة، ودار الحرية، ودار البصري ببغداد، ودار المغرب للتأليف والترجمة والنشر بالدار البيضاء، ودار المغرب للتأليف والترجمة والنشر بالدار البيضاء، ودار الحوار باللاذقية، ودار العروبة بالكويت، ونادي الطائف الأدبي، ونادي القصيم الأدبي، والنادي الأدبي في الرياض، والهيئة المصرية للتأليف والنشر بالقاهرة، ومركز جمعة الماجد للثقافة والترات بدبي - الإمارات العربية المتحدة، ومركز دراسات الخليج العربي بالبصرة، وبيت الحكمة بتونس، والمجمع الثقافي - أبو ظبي، وجمعية الفنون، ومؤسسة المواهب للطباعة والنشر (سلسلة الشعر ديوان العرب) ببيروت، واتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين، ببغداد.

أما في أوربا مثل: دار الجمل - بألمانيا، ودار وهران للدراسات والنشر - بقبرص، وسلسلة جب التذكارية في لندن، ومعهد الدراسات الشرقية والأفريقية- لندن، والمعهد الفرنسي للدراسات العربية - بيروت، ومؤسسة فيسبادن - ألمانيا الاتحادية، وثمة ظاهرة الطبعات الحجرية لدواوين الشعر العربي القديم، ومن ذلك: ديوان الحاجري الأربلي (ت٦٣٢هـ) طُبع سنة (١٢٨٠هـ)، وديوان ابن سهل الإشبيلي (ت٦٢٩هـ) طُبع بالقاهرة سنة (١٢٧٩هـ)، وفي فاس سنة (١٣٢٤هـ)، وابن الساعاتي (ت٦٠٤هـ) طُبع في القاهرة سنة (١٨٨٠م)، والشاب الظريف عفيف الدين التلمساني (ت٦٨٨هـ) طُبع في القاهرة سنة (١٢٧٤هـ)، ومحيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) طُبع ديوانه في بومي - الهند (د.ت)، والمتنبي (ت٣٥٤هـ) طُبع في بومبي - الهند سنة (١٣٠٢هـ)، وفي القاهرة سنة (١٨٦٦م)، والأبيوردي (ت٥٠٧هـ) طُبع في القاهرة سنة (١٨٦٠م).

وقد استدرك الباحثون على كثير مما نُشر في الدواوين ملحقين بها كثيراً من الأشعار التي أخلّت بها تلك الدواوين، وبخاصة الدواوين المصنوعة، اعتماداً على الجمع والتحقيق، ومن ذلك ديوان ديك الجنّ الحمصي (ت٢٣٥هـ) المطبوع في دمشق وبيروت سنة ١٩٦٤، حيث استدرك عليه الباحثون في المجلات أو الدوريات الثقافية والأدبية ستة استدراكات[٧٨]. وديوان أبي الشيص

الخزاعي (ت١٩٦هـ) والمطبوع في العراق سنة ١٩٦٧ استُدرك عليه خمسة استدراكات[٧٩]. وديوان أبي علي البصير (ت٢٥١هـ) والمطبوع في بغداد سنة ١٩٧٢. استُدرك عليه أربعة استدراكات[٨٠]، ومثل ذلك على ديوان الراعي النميري (ت٩٠هـ) والمطبوع في دمشق سنة ١٩٦٤[٨١]، وديوان أوس بن حجر (جاهلي)، والمطبوع في بيروت سنة ١٩٦٠ بلغت الاستدراكات عليه ثلاثة استدراكات[٨٢]. ومثل ذلك على ديوان الرصافي البلنسي (ت٥٧٢هـ) والمطبوع في بيروت سنة (١٩٦٠م)[٨٣]. واستُدرك على ديوان محمد بن حازم الباهلي (ت٢١٥هـ) والمطبوع في بغداد سنة ١٩٧٧. استدراكان[٨٤]. ومثل ذلك ديوان أبي زبيد الطائي. المطبوع في بغداد سنة ١٩٦٧[٨٥]، واستُدرك على ديوان البحتري (ت٢٨٤هـ) والمطبوع في القاهرة سنة (١٩٦٣) استدراك واحد[٨٦]، ومثل ذلك ديوان ابن زُهر الحفيد المطبوع ببغداد سنة ١٩٨٠[٨٧].

ويظل باب الاستدراك مفتوحاً أمام الباحثين والنقّاد لإثراء الدواوين المنشورة، ولاستكمال (معجم التراث الشعري المطبوع) أيضاً، والكمال لله وحده.

ونالت روايات العلماء القدماء لدواوين الشعر اهتمام المحققين والناشرين، فطُبعت كثير من الدواوين برواية أولئك العلماء مثل: شعر الأخطل برواية اليزيدي عن السكري عن ابن حبيب عن ابن الأعرابي، طبع في بيروت على نفقة المطبعة الكاثوليكية في طبعتين الأولى سنة ١٩٠٩ والثانية سنة ١٩٢٥، وطُبعت تلك الرواية على نفقة آل ثاني في الدوحة- قطر سنة ١٩٦٢ أيضاً.

وديوان جرّان العود طُبع برواية السكريّ سنة ١٩٣١، وبرواية ابن حبيب سنة ١٩٨٢، وديوان الحطيئة برواية ابن السكّيت طُبع في بيروت سنة ١٩٩٥ أيضاً وديوان المزرّد الغطفاني برواية ابن السكيت وغيره. طُبع في بغداد سنة ١٩٦٢.

ونالت الشروح القديمة للدواوين الشعرية اهتمام المحققين والناشرين أيضاً، فطُبع منها: شرح ديوان امرئ القيس للبطليوسي في القاهرة سنة ١٢٨٢هـ وشرح ديوان أبي تمام للخطيب التبريزي في القاهرة سنة ١٩٥١. وبشرح الصولي في بغداد سنة ١٩٥٢، وبشرح ابن المستوفي في بغداد سنة ١٩٨٩.

وطُبع شرح ديوان جرير لمحمد بن حبيب في القاهرة سنة ١٩٧١.

وطُبع شرح ديوان الخنساء لثعلب في بيروت سنة ١٩٨٨.

وقد يشرح الراوي الديوان بنفسه، وقد طُبع من ذلك ديوان العجّاج رواية الأصمعي وشرحه في بيروت سنة ١٩٧١، وديوان النابغة الذبياني برواية ابن السكيت وشرحه في بيروت سنة ١٩٦٨.

وقد يروي الديوان رواية ويشرحه غيره من القدامى، من ذلك ديوان المزرّد الغطفاني برواية ابن السكيت وشرح ثعلب، طبع في بغداد سنة ١٩٦٢.

أما الدواوين التي لم يشرحها القدامى فقد طُبعت بشروح حديثة مثل: ديوان الأعشى الكبير (ت٧هـ). طُبع بأربعة شروح حديثة[٨٨]، وديوان البحتري طبع بأربعة شروح حديثة[٨٩] أيضاً، وكذلك ديوان حاتم الطائي له شروح أيضاً[٩٠].

وقد تُعاد طبعة معينة أكثر من مرّة مثل ديوان

ابن درّاج القسطلي الذي حقّقه وعلّق عليه وقدّمه د. محمود علي مكي ثلاث طبعات[٩١]، وكذلك ديوان ابن عبد ربه الأندلسي تحقيق وشرح د.محمد رضوان الداية[٩٢]، وديوان أبي علي البصير، جمع وتحقيق د. يونس السامرائي[٩٣]، أما ديوان الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، فكانت طبعته الأولى في بغداد بدون تحقيق، وأُعيدت هذه الطبعة حتى بلغت سبع طبعات[٩٤].

وطُبعت بعض الدواين التي اشترك في صنعتها أو تحقيقها أكثر من باحث، مثل: ديوان ابن زيدون (ت٤٦٣هـ) الذي اشترك في تحقيقه باحثان معروفان هما كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة طُبع في القاهرة سنة ١٩٣٢.

وديوان مزاحم العقيلي (ت ١٢٠هـ) اشترك في تحقيه د. نوري حمودي القيسي ود. حاتم الضامن، طُبع في القاهرة سنة ١٩٧٦، وديوان تاج الدين أبي اليمن الكندي (ت٦١٣هـ) تقديم وتحقيق د. سامي مكي العاني، و هلال ناجي، طُبع في بغداد ١٩٧٧.

هذه أبرز ملامح التراث الشعري العربي المطبوع، ومن الله التوفيق لما فيه الخير والصواب.

* * *

الحواشي

١. معجم التراث الشعري المطبوع. د. سامي مكي العاني، ط١، سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، جمهورية العراق، رئاسة ديوان الوقف السني (سلسلة إحياء التراث) رقم (٧٨) مركز البحوث والدراسات الإسلامية.

٢. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري. تحقيق محمد أفندي الشكري، القاهرة، سنة ١٩٠٤، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٨٢.

٣. ديوان حسان بن ثابت، تحقيق أنجب علي، كلكتا، ١٩٣١، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٨٣.

٤. شعر الحسين بن مطير. تحقيق د. حسين عطوان، القاهرة، ١٩٦٩، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٨٥.

٥. ديوان ابن رشيق القيرواني، تحقيق حسن ذكرى حسن، القاهرة، ١٩٧٧، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ١٧٥.

٦. ديوان أبي الشيص الخزاعي، تحقيق د. عبد الله الجبوري، بيروت ١٩٨٥، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ١٨٣.

٧. ديوان صرّدر، تحقيق أحمد نسيم، القاهرة ١٩٣٤، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ١٨٧.

٨. ديوان مسلم بن الوليد - تحقيق دي خويه، ليدن - هولندا، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ١٨٨.

٩. بعناية بار علي بادر ناوي، كلكتا- الهند، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٣٠٤.

١٠. تحقيق عبد المجيد دياب، دار المعارف.

١١. سوريا - حلب، د.ط، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٢٦٣.

١٢. دار صادر - بيروت.

١٣. شرح سقط الزند، تبريز- إيران، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٢٤٦.

١٤. لزوم ما لا يلزم. دار الكتب العلمية، بيروت، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٢٤٧.

١٥. الهند- بمبي، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٢٤٣.

١٦. تحقيق عبد الله سنده - دار الرضوان للطباعة والنشر.

١٧. المطبعة التونسية، ومعجم التراث الشعري المطبوع ص ٨٢.

١٨. دار صادر - بيروت.

١٩. عُني بتحقيقه خليل إبراهيم العطية، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٢.

٢٠. انظر: الشعر والشعراء ص ٢٧٤، ومعجم الشعراء - المرزباني ٤٩٦.

٢١. شرحه وحققه خضر الطائي ورشيد العبيدي، طبع الشركة الإسلامية للطباعة والنشر المحدودة، بغداد ط١، ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م.

٢٢. انظر: الشعر والشعراء ص ٢٢٤، الأغاني، دار الكتب ٢٨٣/١.

٢٣. تحقيق محمد أسعد طلس، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، دمشق ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦، في جزأين.

٢٤. انظر: فوات الوفيات ١٢٢/١، ومجلة المجمع العلمي العربي، دمشق ع٢٤ ص ٥٢٦.

٢٥. طُبع ديوانها في ضمن (ديوان الشواعر الثلاث) تحقيق دي كوبيه، بيروت ١٨٨٩، انظر: معجم التراث الشعري ١٠٨.

٢٦. طُبع ديوانها، جمع وتحقيق د. ليلى ناظم الحيالي، مجلة جامعة صدام للعلوم الإسلامية، بغداد ع٧ سنة ١٩٩٩.

٢٧. طُبع ديوانها سبع طبعات، الأولى في المدينة المنورة سنة ١٢٩٦هـ. والأخيرة في دار الكتب العلمية، بيروت د.ت. وانظر: معجم التراث الشعري ١٠١.

٢٨. طُبع شعر ما في العراق طبعتين، الأولى جمع وتحقيق ودراسة حميد آدم ثويني، مجلة كلية الآداب، جامعة صلاح الدين المجلد (١) العدد الثاني سنة ١٩٨٩، والثانية جمع وتحقيق د. ليلى ناظم الحيالي، مجلة المورد، بغداد المجلد ٢٧ العدد (١) سنة ١٩٩٩.

٢٩. طُبع ديوانها طبعتين، الأولى دراسة وتحقيق د. ليلى ناظم الحيالي، مجلة المورد، بغداد المجلد ٢٤ العدد (١) سنة ١٩٩٦، والطبعة الثانية صنعة وتحقيق كامل سلمان الجبوري، مؤسسة المواهب للطباعة، بيروت ١٩٩٩.

٣٠. طُبع ديوانها ست طبعات، الأولى جمع لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٨٨٨، والسادسة، تحقيق وضاح الصمد، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨، وانظر: معجم التراث الشعري ٢٩٩.

٣١. طُبع ديوانها طبعة واحدة بعنوان (البقايا المخلصة من أشعار حفصة)، باريس، سنة ١٩٤٩.

٣٢. تحقيق د. سامي مكي العاني، وهلال ناجي، ط١، مطبعة المعارف بغداد سنة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، وط٢، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، والمطبوع هو قسم من الكتاب، حيث لم يصل إلينا كاملاً.

٣٣. وأُضيف في طبعته الثانية (التمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله أبو سعيد السكري، لابن جني، حققه وقدم له د.أحمد ناجي القيسي ود. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، وراجعه د.مصطفى جواد، مطبعة العاني، بغداد سنة ١٣٨١هـ -١٩٦٢م.

٣٤. جمعها ووثقها وقدّم لها د. عبد الكريم إبراهيم يعقوب - دار الحوار، اللاذقية - سوريا.

٣٥. جمعه وحققه د.عبد العزيز محمد الفيصل، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٧٨.

٣٦. جمع وتحقيق د. عبد الحميد المعيني، نادي القصيم الأدبي، المملكة العربية السعودية. سنة ١٩٨٢.

٣٧. جمع وتحقيق عبد المجيد الأسداوي، مجلة العرب، دار الفيصل الثقافية- الرياض سنة ١٤١٨هـ- ١٩٩٨.

٣٨. (شعر قبيلة همدان) طُبع بعنوان (شعر همدان وأخبارها) في الجاهلية والإسلام) جمع وتحقيق ودراسة د.حسن عيسى أبو ياسين، دار العلوم للطباعة والنشر -الرياض، سنة ١٤٠٣-١٩٨٣.

٣٩. جمع وتحقيق ودراسة سلامة عبد الله السويدي، مطبوعات جامعة قطر سنة ١٩٨٧.

٤٠. جمع وتحقيق د. محمود علي مكي، في ضمن (كتاب إلى يوسف خليف من زملائه وطلابه) الكتاب التذكاري، الصادر عن مركز اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٧.

٤١. شعر الخوارج جمع وتحقيق د.إحسان عباس، بيروت، ط١، سنة ١٩٦٣، وط٢ سنة ١٩٧٤، وديوان الخوارج، جمع وتحقيق د. نايف محمود معروف، دار المسيرة، بيروت، سنة ١٩٨٣.

٤٢. طُبع بعنوان (ديوان الردّة) جمع وتحقيق د. علي العتوم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان- الأردن، ط١ ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧.

٤٣. ويضم شعراء خمسة أقوام حكموا الأندلس وهم (بنو الأفطس، وبنو رزين، وبنو صُمادح، وبنو عبّاد، وبنو هود)، صنعة د. إنقاذ عطا الله محسن العاني، مجلة المورد، بغداد سنة ٢٠٠١.

٤٤. جمع وتحقيق نبال تيسير الخماش، عمان - الأردن، سنة ١٩٨٤.

٤٥. جمع وتحقيق عبد المعين الملوحي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق سنة ١٩٨٨. وأعيد نشره في دار الحضارة، بيروت سنة ١٩٩٣ في مجلدين وأضاف له شعراء آخرين.

٤٦. ديوان الدوبيت في الشعر العربي في عشرة قرون، صنعهُ وقدّم له: د. كامل مصطفى الشيبي، منشورات الجامعة الليبية، دار الثقافة، بيروت سنة ١٣٩٢هـ -١٩٧٢.

٤٧. طُبع بعنوان (آل وهبي من الأسر الأدبية في العصر العباسي) تحقيق د.يونس السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد سنة ١٩٧٩.

٤٨. طُبع بعنوان (اليزيدون أخبارهم وأشعارهم) تحقيق عبد المجيد الأسداوي، المنيا - مصر. سنة ١٤٠٥هـ-١٩٩٤.

٤٩. بقلم محمد اليعلاوي، حوليات الجامعة التونسية، العدد (١٠) سنة ١٩٧٣.

٥٠. جمعة الصولي، عُني به ج. هيورث، د.ن. دار المسيرة، بيروت سنة ١٩٨٨.

٥١. تحقيق حسن محمد العطار، المطبعة الحسينية، القاهرة، وطبعته الثانية سنة ١٣٠٢هـ، انظر: معجم التراث الشعري ١٦٦.

٥٢. لم يذكر اسم المطبعة، انظر: معجم التراث الشعري ٢٦٣.

٥٣. طُبع بعنوان (التبيان في شرح الديوان) العكبري، بعناية بار علي بادر، ناوي - كلكتا - الهند، انظر: معجم التراث الشعري ٣٠٤.

٥٤. طُبع بعنوان (بلبل الغرام الكاشف عن لثام الانسجام) صنعة عمر بن محمد ابن عمر بن الحسن الدمشقي، طبعة حجرية سنة ١٢٨٠هـ انظر: معجم التراث الشعري ٧٣.

٥٥. المطبعة الوهبية، القاهرة، سنة ١٢٩٣هـ، انظر: معجم التراث الشعري ٢٣٥.

٥٦. ديوان ابن عربي. تصحيح محمد إسماعيل شهاب الدين، دار الطباعة ببولاق ١٢٧١هـ -١٨٥٤م، وأعيد بالأوفسيت في بغداد سنة ١٩٦٨، انظر: معجم التراث الشعري ٢٣٢.

٥٧. طُبع بعنوان (ديوان محمد بن هانئ الأزدي) تصحيح أبو الوفاء الهوريني، المطبعة الميرية المصرية، القاهرة سنة ١٢٧٤هـ-١٨٥٧. انظر: معجم التراث الشعري ٢٥٧.

٥٨. طُبع بعنوان (ديوان الإمام علي عليه السلام)، الهند، بمبي سنة ١٢٨٤هـ - ١٨٦٧، انظر: معجم التراث الشعري ٢٤٣.

٥٩. طُبع مع ترجمة فرنسية للمسيو نيرنبرج، المجلة الآسيوية الفرنسية، انظر: معجم التراث الشعري ص ٣٤٣.

٦٠. المطبعة الكاستلية بمصر، طبعة حجرية سنة ١٢٧٤هـ -١٨٦٩م انظر: معجم التراث الشعري ١٦٩.

٦١. طُبع بعنوان (ديوان ملك غرناطة يوسف الثالث) تحقيق عبد الله كنون، ط١، تطوان - المغرب، وط٢ نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ١٣٥٨هـ-١٩٦٥.

٦٢. طُبع بعنوان (الصيّب والجهام والماضي والكهام) دراسة وتحقيق د. محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط١.

٦٣. جمع وتحقيق محمد بن تاويت، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر -الدار البيضاء، ط١، سنة ١٩٧٨. وط٢ في الشركة الجديدة - الدار البيضاء، سنة ١٩٨٤.

٦٤. جمع وتحقيق د. رضا الحبيب السويسي، الدار التونسية. تونس.

٦٥. تحقيق د. رضا الحبيب السويسي، ملحق بكتابه (ملك أشبيلية ابن عبّاد).

٦٦. تحقيق د. جمعة شيخة ود. محمد الهادي الطرابلسي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسة، بيت الحكمة.

٦٧. تقديم وتعليق د. محمد بن شريفة، سلسلة منشورات أكاديمية المملكة المغربية.

٦٨. طُبع بعنوان (ديوان شهاب الدين ابن الخلوف) جمع وتحقيق د. هشام بوقمرة، المطبعة الرسمية، ليبيا.

٦٩. طُبع بتحقيق العربي دحور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

٧٠. من شعراء القرن الأول الذين طُبعت دواوينهم، عروة بن حزام (ت٣٠هـ)، وأرطاة بن سُهية (ت٦٥هـ) وأبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ).

٧١. ومن القرن الثاني دواوين: الأحوص الأنصاري (١٠٥هـ) وإسماعيل بن يسار (ت١٣٠هـ) وإبراهيم بن هرمة (ت١٧٦هـ).

٧٢. ومن القرن الثالث دواوين: محمد ابن يسير الرياشي (ت

٢١٠هـ)، وابن كناسة الأسدي (ت٢٢٧هـ) ومخلّد بن بكار الموصلي (٢٣٢هـ).

٧٣. ومن الشعراء الجاهليين الذين طبعت دواوينهم: حاتم الطائي، والحادرة الغطفاني وأبو دؤاد الأيادي.

٧٤. ومن شعراء القرن الرابع عشر الذي طُبعت دواوينهم: إبراهيم بن سيّار النظّام (٢٢١هـ) والسريّ الرفاء (٣٦٢هـ) وإبراهيم بن المدبّر (ت٢٧٩هـ).

٧٥. ومن شعراء القرن الخامس الذي طُبعت دواوينهم: عبد المحسن الصوري (ت٤١٩هـ) وأبزون العُماني (ت٤٣٠هـ) وأبو العلاء المعري (ت٤٤٩هـ).

٧٦. ومن شعراء القرن السابع الذين طُبعت دواوينهم: ابن سناء المُلك (ت ٦٠٨هـ)، وفتيان الشاغوري (ت٦١٥هـ)، وابن الحلاوي الموصلي (ت٦٥٦هـ).

٧٧. ومن شعراء القرن السادس الذين طُبعت دواوينهم: الأبيوردي (ت ٥٠٧هـ)، وناصح الدين الأرجاني (ت٥٤٤هـ)، وأسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ).

٧٨. انظر: معجم التراث الشعري المطبوع ص ١٢٢.

٧٩. انظر: م.ن. ص ١٨٣.

٨٠. انظر: م.ن. ص ٢٤١.

٨١. انظر: م.ن. ص ١٢٩.

٨٢. انظر: م.ن. ص٣٤.

٨٣. انظر: م.ن. ص ١٣٥.

٨٤. انظر: م.ن. ص ٣٧.

٨٥. ١٤٠ انظر: م.ن. ص.

٨٦. انظر: م.ن. ص ٣٧.

٨٧. ١٤٤ انظر: م.ن. ص.

٨٨. وهذه الشروح هي: ١- شرح وتعليق د. محمد محمد حسين، القاهرة، سنة ١٩٥٠. ٢- شرح إبراهيم الجزيني، بيروت ١٩٦٨. ٣- شرح لجنة بإشراف كامل سليمان، بيروت سنة ١٩٨٥. ٤- شرح محمد مهدي ناصر الدين، بيروت.

٨٩. وهذه الشروح الحديثة: ١- شرح الشيخ رشيد عطية، بيروت ١٩١١. ٢- شرح حسن كامل الصيرفي، في القاهرة، سنة ١٩٧٢. ٣- شرح حنا الفاخوري، بيروت، سنة ١٩٩٥. ٤- شرح د. يوسف الشيخ محمد، بيروت (د.ت).

٩٠. وهذه الشروح الحديثة: ١- شرح كرم البستاني، بيروت ١٩٥٣. ٢- شرح إبراهيم الجزيني، بيروت، سنة ١٩٦٨. ٣- شرح زهير عبد الله، بيروت، سنة ١٩٩٠. ٤- شرح أحمد رشاد، بيروت (د.ت).

٩١. طُبع في المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق ١٩٦١، وأُعيدت الطبعة نفسها في سنة ١٩٦٩، والطبعة الثالثة في سنة ١٩٧١.

٩٢. الطبعة الأولى في بيروت سنة ١٩٧٩، والطبعة الثانية في بيروت أيضاً سنة ١٩٨٢، والثالثة في دمشق سنة ١٩٨٦.

٩٣. الطبعة الأولى في بغداد سنة ١٩٧٢ والطبعة الثانية في بيروت سنة ١٩٨٧، والطبعة الثالثة في بيروت سنة ١٩٩٩.

٩٤. الطبعة الأولى في بغداد سنة ١٣٧٢هـ، والطبعة الثانية والثالثة في بغداد (د.ت)، والطبعة الرابعة في النجف الأشرف سنة ١٩٧٣، والطبعة الخامسة في بغداد سنة ١٩٧٩، والطبعة السادسة في بغداد ١٩٨٨، والسابعة في بغداد سنة ١٩٨٩.

المصادر والمراجع

١. أشعار النساء، أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (ت٣٨٤هـ) تحقيق د. سامي مكي العاني، وهلال ناجي، ط١، مطبعة دار المعارف، بغداد ١٩٧٧، وط٢ عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٢. الأغاني - أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

٣. ديوان ابن أبي حُصينة، شرح أبي العلاء المعري، تحقيق محمد أسعد طلس، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، المطبعة الهاشمية ١٩٥٦ و١٩٥٧.

٤. ديوان الخنساء، المطبعة الوطنية، القاهرة، ١٨٨٠.

٥. ديوان الخنساء، عُني بمراجعته الدكتور ياسين الأيوبي، تقديم وشرح وفهرسة طلال المير، دار الرائد، بيروت ١٩٩٠.

٦. ديوان الخوارج، جمعه وحققه د. نايف محمود معروف، دار المسيرة، بيروت.

٧. ديوان العرجي، رواية ابن جني، شرحه وحققه خضر

الطائي ورشيد العبيدي، طبع الشركة الإسلامية للطباعة والنشر المحدودة، بغداد ١٩٥٦.

٨. ديوان المزرد بن ضرار الغطفاني برواية ابن السكيت وغيره وشرح ثعلب، عُني بتحقيقه خليل إبراهيم العطية، قدّم له الشيخ محمد رضا الشبيبي، ساعدت وزارة المعارف على نشره، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٦٢.

٩. شعر الخوارج، جمع وتحقيق الدكتور إحسان عباس، ط١، بيروت، ١٩٦٣، و ط٢، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٣.

١٠. الشعر والشعراء، ابن قتيبة (ت٢٥٦هـ) طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

١١. فوات الوفيات. محمد بن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.

١٢. مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق،العدد (٢٤).

١٣. معجم التراث الشعري المطبوع، د.سامي مكي العاني، ط١ ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥م، سلسلة إحياء التراث (٧٨) رئاسة ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد.

١٤. معجم الشعراء، المرزباني (ت ٣٨٤) تحقيق الستار فرّاج. مطبعة البابي الحلبي. القاهرة، ١٩٦٠.

إسهامات اللون في تشكيل الصورة الشعرية عند أبي البقاء الرندي (ت ٦٨٤هـ)

د. محمد عويد الساير
جامعة الأنبار - العراق

إطلالة: الشاعر وشعره

هو صالح بن يزيد بن صالح بن موسى بن أبي القاسم بن علي بن شريف الرندي[١]، من أهل رُندة[٢]، له كنيتان هما: أبو الطيب وأبو البقاء وهو معروف جداً بكنيته الثانية، ولد سنة (٦٠١هـ)، وتوفي سنة (٦٨٤هـ).

درس الرندي على أكبر مشايخ عصره، وأتقن علوم العربية والحديث والفقه، وتنقل بين مدن الأندلس إذ كان كثير الوفادة على غرناطة والتردد عليها يسترفد ملوكها وينشد أمراءها[٣]، وأقام في مالقة شهراً[٤].

أما عن آثاره (فقد روي عنه أنه ألف جزءاً على حديث جبريل، وصنّف في الفرائض وأعمالها مختصراً نافعاً ونظماً ونثراً، وآخر في العروض وفي صنعة الشعر سماه "الوافي في نظم القوافي"، وله كتاب كبير سمّاه " روضة الأندلس ونزهة النفس"، وله مقامات بديعة في أغراض شتى، وكان من خواتيم الأدباء في الأندلس، بارع التصرف في منظوم الكلام ومنثوره، فهو حافظ متفنن في معارف جليلة، ونبيل المنازع متواضع مقتصد في أحواله)[٥].

أما عن شعره فقد قال فيه المراكشي (ت٧٠٣هـ): "كان خاتمة الأدباء بالأندلس، بارع التصرف في منظوم الكلام ومنثوره"[٦].

ووصف شعره لسان الدين بن الخطيب (ت٧٧٦هـ) بقوله: (كثير، سهل المأخذ، عذب اللفظ، وهو غير مؤثر للجزالة)[٧].

وعلى أية حال: فإنّ الرندي طرق أغلب الأغراض الشعرية المعروفة؛ ولكن الوصف غلب على بقية الأغراض، وجاء على شكل مقطعات[٨]، وله في الغزل[٩] ما يكشف بواعث الشوق، ويهيج عواطف اللوعة، أما مدحه[١٠]، فكان في المناسبات فقط كالتهاني بولاية العهد، أو الأبلال من المرض، وما إلى ذلك، وله في الزهد[١١] أشعار أيضاً، وزهده أقرب إلى الحكمة والموعظة والاعتراف بوحدانية الله ووجوده، وله في الرثاء[١٢] والشوق والحنين

إلى الأندلس[١٣] قصائد تعبر عن نفس ملتاعه، ومشاعر صادقة، ولعلَّ من أشهر مراثيه، بل ومراثي الأندلس جميعاً قصيدته التي نالت شهرة واسعة بين الدارسين والباحثين والتي مطلعها:

لكلِّ شيءٍ إذا ما تمَّ نقصانُ
فلا يغرُّ بطيبِ العيشِ إنسانُ[١٤]

(البسيط)

أما من الناحية الفنيّة: فإنّ شعر الرندي يغلب عليه التزويق اللفظي، والصنعة الكلامية ولا سيما في الجوانب الصوتية، وهو دليل على براعته في النظم، وحسن أدائه الصوتي، كما أنه شاعر مصور، وفنان مبدع رسم الطبيعة بأنامل مبدعة، وفرشاة متقنة؛ فجاءت أوصافه سحراً وجمالاً، وإبداعاً وإتقاناً.

ولعلَّ اللون ودلالاته سيكشف لنا عن صدق التجربة الشعرية والشعورية في آن معاً، وهذا ما سندرسه من الفقرات اللاحقة.

إسهامات اللون في تشكيل الصورة التشبيهية:

التشبيه (أقدم وأوسع الصور أو الفنون استعمالاً في الشعر العربي)[١٥]، ولا يعني ذلك ضعف التشبيه في الاستعمال الفني، وابتذال صوره، بل يتطلب أيضاً قدرة من المهارة والبراعة في إيجاد وسائل الصلة بين طرفيه (المشبه والمشبه به) فهو "أحد عناصر الخيال"[١٦]. فـ (عقد الصلة بين شيئين أو أشياء يمكن أن تفسر على الحقيقة؛ لأنها لو فسرت كذلك لأصبح كذباً)[١٧].

والألوان هي إحدى الوسائل التي تقوم عليها الصورة التشبيهية عند أبي البقاء الرندي، ومثلما كان التشبيه أوسع فنون البيان في رسم صور الشعراء مثلما كان أوسع الفنون في رسم صور الرندي. والألوان جاءت هنا وهناك في هذه الصور بكثرة واضحة، وإفراط ملموس، مما يمكننا أن نقسمها على قسمين هما:

أولاً: اللون في الصورة التشبيهية كمدرك بصري:

لا تتعدى الألوان في هذه الصورة التشبيهية الإعجاب والانبهار بما يصف الرندي، فهي تخلو من أحساسات معينة، وعواطف محددة، إلا أنها كانت كباقي شعره في دقة الرسم، وجمالية التعبير، وحسن الصنعة، وقد تركزت أغلب هذه المدركات البصرية حول الطبيعة التي هي أهم مصادره في رسم صورة، كقوله يصف العنب الأسود والأبيض:

وعنبٍ كفضةٍ
يُعصرُ منها ذَهبُ (مجزوء الرمل)
كأنما حبوبهُ
لآلئ أو حَببُ
السمرُ منه لعسٌ
والبيضُ منها شنبُ[١٨]

فترى الرندي هنا لا يزيد على العنب غير وصفه بالأسود والأبيض - كما رآه - والصورة هنا ليست معبرة عن حالة نفسية متأزمة أثارت الشاعر وجعلته في وكد ونصب للتعبير عنها بصورة أكبر قوة ودلالة مما رأينا في صورة الرندي هذه.

ولعلَّ التضاد بين الذهب والفضة، وبين السواد والبياض جلب بعض الإيحاء قد يجعل المتلقي أكثر تأملاً للصورة، وأوسع اهتماماً بها، وقوله في وصف القرنفل البري:

وأزرق اللونِ كلونِ السَّما
فيه لمن ينظرُ سرٌّ عَجيبْ (السريع)
شحَّ من الصبحِ بأنفاسهِ
كأنما الصبحُ عليهِ رَقيبْ
وباحَ في الليلِ بأسرارهِ
لمَّا رأى الليلُ نهارَ الأديب[١٩]

كما نرى؛ جاءت الصورة التشبيهية لتصف هذا النبات وهي قائمة على الأداة الكاف وهذا يزيد في بساطتها وسهولتها، والرندي لكأنما

لاحظ هذه السهولة فأسرع إلى دعمها باللون في بدء الأبيات ومن ثم الاقتباس غير المباشر للآية القرآنية الكريمة: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[٢٠]، وهما - اللون والاقتباس - جعلا الصورة أكثر تركيزاً لفظياً، وأوسع دلالة مضموناً، وقلت إن هذه الصورة وغيرها وإن لم تتعد المدركات البصرية إلا أنها كانت من الدقة في الرسم، والجمالية في التعبير... وهذا ما تؤديه الألوان والاقتباسات - كما رأينا. وما يدعمه البناء الموسيقي للأبيات أيضاً، فالتصدير بين (الصبح. والليل) في البيتين كسر من رتابة صورة القرنفل، وأكسبها جمالية صوتية غطّت على ضعف البيان، وسذاجته.

وتأتي الألوان في صور الرندي كمدركات مرئية لإظهار تفوقه وإبداعه في رسم الصورة ليس إلا، كقوله يصف الهلال:

أمـا تـرى حسـنَ هـلالِ الأفـقِ
كالتاج أو كالقوسِ أو كالزورقِ (السريع)
أو خـطِ نـونٍ بـمـداد ذهـبٍ
مـتـرجـمٍ عـلـى زجـاجٍ أزرقِ[٢١]

فالرندي حشر هذه المشبهات به لمشبه واحد إظهاراً منه لتفوقه وإبداعه، وإلا فإن الأشكال التي جاء بها كمشبهات به وهي (التاج، القوس، الزورق) تدل على صورة الهلال المعروفة عند الجميع وعكس عليها الأضواء والألوان للهلال في الشطر الأول من البيت الثاني، وللسماء في الشطر الثاني من البيت الثاني إيغالا منه في إظهار التفوق والإبداع ليس إلّا...

والألوان المدعمة ببريق الأضواء كانت مؤثرة وفعالة، والرندي - على الرغم مما قلته في الصورة - أحسن الاستخدام، ووفق إلى حد بعيد في استخدامها معاً لا يحسن أي شاعر استخدامها ولا سيما الأضواء التي هي - كالألوان - تمثل نسباً معقولة من تجسيدات الصورة، ولها القدرة على إضفاء الحيوية والابتكار والجدّة على صور الشعراء[٢٢].

ثانياً: اللون في الصورة التشبيهية بين الإدراك البصري والإحساس النفسي:

مثلما تعبر الألوان عن مدركات بصرية مرئية محددة يراها الشاعر وغير الشاعر مثلما توحي بدلالات مبطنة، وتثير أحاسيس دفينة قد لا يراها إلا الشاعر لأنها تمثل تجاربه وعواطفه ولواعجه الشخصية، وهذا ما تأتي الصورة - ومنها الصورة بالألوان- لأجله فهي ليست مدركات فقط، وإنما هي "كشف نفسي لشيء جديد بمساعدة شيء آخر، وإن المهم هو هذا الكشف لا المزيد من معرفة المعروف"[٢٣].

ومن صور الرندي القائمة على الألوان والتي جمعت بين المدركات البصرية والأحاسيس النفسية قوله يصف البحر:

البحرُ أعظمُ مما أنتَ تحسبهُ
مَنْ لم يرَ البحرَ يوماً مَا رأى العجبا (البسيط)
طـامٍ لَـهُ حـبـبٌ، طـافٍ عـلـى زرقٍ
مثلَ السماءِ إذا ما مُلِئَتْ شُهبا[٢٤]

فالمشبه (البحر) والمشبه به (السماء) بينهما أكثر من عنصر متشابه؛ كالسعة، والزرقة، والمكان الطبيعي، والرندي قصد من هذه الأماكن الواسعة المفتوحة حياته التي عاشها والظروف التي ألمّت به كفقد ابنه، وموت إحدى نسائه، وبكائه على الأندلس ومدنها، ولعلّ الأزرق الرامي إلى الخلود والحكمة هو ما أباح عن هذه الأحداث كلها، وما ربط العلائق النفسية بين الشاعر والبحر، والعلائق الدلالية بين المشبه والمشبه به.

والرندي سخر الاسم (مثل) لإيجاد رابط بنائي يتسع لهذه الدلالات والعلائق كلها. وهو - الاسم - أفضل لفظاً وتركيباً من استخدام الأداة والحرف

في صورة البحر الماضية لدى المتلقي ويجعله كالصورة واللون مهماً في نقل تجاربه وعواطفه إلى من يسمعه.

ومن تلك الصور قوله يصف امرأة خارجة من الحمام:

بَـرزت مـن الـحـمـام تَـمـسـحُ وجْـهـهَـا
عن مَثلِ مَاء الـورد بالعنّاب(الكامل)
والـمـاءُ يـقـطـرُ مـن ذوائـب شـعـرهَـا
كـالـطـلِّ يـسْـقـطُ مـن جـنـاحِ غـرابِ
فكأنها الشمسُ المنيرةُ في الضحى
طَلعتْ علينا مِن خَلالِ سَحابِ[٢٥]

إنّ الحالة النفسية للشاعر هي التي جعلته يتابع هذه المرأة وحركتها - رشاقة وجمالاً - ومن يوغل في وصفها بمثل هذه الدقّة والإحكام، فالعلاقة بين الشاعر الرندي وبين المرأة التي شاهدها أكثر من مدرك بصري، ووصف مرئي مشاهد فهي نزعة المحبة بين الجنسين، ومن ثم نزعة الهيام بين المرأة الجميلة الحسناء وبين الشاعر (الإنسان المبدع)، وأخيراً هي الرسالة - النص الشعري - التي تجمع بين هذه النزعات كلها في ألفاظ وصور وتراكيب وأصوات.

والمكان الحضري (الحمام) أدى دوره في رسم هذه النزعات واحتوائها فهو (وما فيه من حضارة وما يبعث للمرء من جمال وتزيين جعلت أوصاف الرندي متحضرة بما يناسب المكان وعلّ عبارات؛ العناب، ماء الورد، الطل، الشمس المنيرة، الضحى أدّت معانيها بعفوية، وصدق، ولذا جاءت المقطوعة لتعبر عن موقف نفسي رآت في المرأة ما يدفعها في لتعبر عنه بما جاء في خلدها[٢٦].

إن شدّة تعلق الرندي بهذه المرأة. وشدة معاناته في وصفها هو ما تعبر عنه الألوان التي استخدمها لرسمها على أكمل وجه وأتمه، فالشمس المنيرة هي تلك الحسناء التي برزت إليه من الحمام وما اكتفى بهذا الرسم على بلاغته وشدة دلالاته في التعبير والبيان، فجلب لها الضحى ليجعلها وقت الصفاء والوضوح، وهذا ما يزيدها بلاغة في التعبير وسعة في الدلالة، وزاد فيها إنها خرجت من بين السحب إذ من البداهة أن تكون الشمس الطالعة من بين السحاب أكثر صفاء وجمالاً.

ولا يعاب على استخدامه للألوان استخدامه الأسود في توريته "الغراب" إنما أراد منها "الألوان" شدة سواد الشعر إلى جنب كثافته الشديدة مما يجعل الماء يقطر منها رويداً رويداً كالطل من السماء، وعلّ استخدامه لأدوات التشبيه وحروفه وأسمائه زاد من ربط العلائق الطبيعية والنفسية بين أطراف الصورة، وهو ما زادت أحكام الرندي لنسج صورة هذه المرأة، وجاءت الجمل الفعلية في (تمسح، يقطر، يسقط) لتدل على الاستمرارية والحركة ولتجعلها دائمة باقية كما رآها الرندي وتركت فيه كل هذه الآثار النفسية والمعنوية، فجعلته يسخر كل هذه الوسائل والأشكال ليحسن رسمها ويحكم نسجها... ولعلها فعلت؟!

ومن صوره التشبيهية التي قامت على الألوان والتي أباحت عميقاً عن أسراره وعواطفه النفسية ومشاعره الحقيقية قوله يصف شمعة وقد جمع سبع تشبيهات في آن واحد:

وصـفـراءَ لـون الـتـبـر قاسمتُها الهوى
إذا ما بكيتُ الحبَّ ليلاً بَكتْ معي (الطويل)
كـمـثـلـي فـي سـقـمـي ولـونـي وحُـرقـتـي
وصَبري وتسهيدي وصمتي وأدمعي[٢٧]

فمثل هذه الأوصاف إنما جاءت لتعبر عما تعتلي الشاعر من أسقام وأحزان، والشاعر الرندي حذق في استخدام الأصفر الذي يدل على الذبول والانحلال والمرض: ومن ثم ربط بين هذه الدلالات وبين الشمعة فضلاً عن وحدتها، وانعزالها، واحتراقها، وهذه دلالات نفسية متأزمة،

وعواطف متأججة هي حالة الرندي وعواطفه، والرندي استفاد من سهولة الكاف ليرصف هذه التشبيهات كلها، فكل لفظة أدّت صورة معينة من سقم أو لون أو حرقة... وأوقعت في نفس المتلقي أثراً تركه يتابع أطراف التشبيه ولاسيما المشبه به ليقف أمام شعر الشاعر بمعاناة وصدق إحساس وهذا ما تؤديه الصورة عموماً والشمعة خصوصاً التي طالما وقف عندها الشعراء للتعبير عن أحوالهم وعواطفهم.

ومن تمازج الألوان بين الإدراكات البصرية والإحساسات النفسية في شعر الرندي، وما تقوم به الصورة التشبيهية يجمع هذا التمازج قوله يهنّئ بعض الأمراء النصريين بولاية العهد، وقد اقترن ذلك بولادة طفل لذلك الأمير:

مـن أصـفـر حـبّـهُ لـلـمـجـد أنـحـلـه
فلو يراه الهوى ما شاء لمْ يحلِ (البسيط)
أخـو الـرديـنـيّ فـي شـكـلٍ ومـكـرمـة
وربّـمـا طـالـه فـعـلٌ ولـم يـطـلِ
وأبـيـض صـبـغ مـنْ مـاء ومـنْ لـهـبٍ
على اعـتـدالٍ فلَمْ يجمدُ ولَم يسلِ(٢٨)

فالألوان جاءت هنا للتعبير عن حالة نفسية وهي تدل على الفرح والمحبة ولذا جاءت لتسبغ الصفات الحميدة كـ (حب المجد، والشجاعة، والكرامة، والصفاء) وهي سمات من يهنأ، ويبارك له، ولعلّ بدء الأبيات بالألوان جلب انتباه السامعين فهي كمدركات بصرية تستوقف السامع وتجعله يحن لما بعدها من ألفاظ تزينها وتكمل رسمها، وهي كحالة نفسية تشعر بما خلف المدركات إلى حد بعيد كُلاً بحسب عواطفه، وسعة ثقافته الأدبية والاجتماعية فالمقام كبير والحادثة عظيمة وهي ولاية العهد أي خلافة المسلمين وتولي أمورهم، ومن هنا فالشاعر في مقام لا يسمح له بالتزويق أو التصنيع، فهو مدار اهتمام السامعين جميعاً، إن أحسن قالوا أحسن وإن كان غير ذلك وجد الاشمئزاز والسخرية في أعينهم قبل أن يجدها في ألفاظهم.

ومن صوره التشبيهية التي جمعت بالألوان بين المدركات البصرية والأحاسيس النفسية قوله يرثي بلاد الأندلس، ويستنجد لها من قصيدته المشهورة:

يـا راكـبـيـن عـتـاق الـخـيـل ضـامـرةً
كأنّها في مجالِ السبقِ عُقبانُ (البسيط)
وحـامـلـيـنَ سـيـوف الـهـنـد مـرهـفـةً
كـأنّـهـا فـي ظـلامِ الـنـقْـعِ نيرانُ(٢٩)

فالصورة التشبيهية القائمة على الألوان جاءت في الشطر الثاني من البيت الثاني وهي رسمت بالتضاد (ظلام-نيران) وأفاد الرندي من ربط طرفي التشبيه بـ (كأن) التي تفيد التشبيه والتوكيد ليزيد رسوخ الصورة الحماسية في نفس من يسمع لعلّه يكون من حاملي تلك السيوف، ومن راكبي تلك الخيول.

إن المكان المفقود هو الذي أثار مشاعر الرندي هنا، وإن الاستنجاد له لم يجعله يألوا جهداً في استخدام الصورة المؤثرة والتي تقوم على الألوان كمكون مهم لهذه الصور، إن لم يكن الأهم.

إسهامات اللون في تشكيل الصورة الاستعارية:

تعدُّ الاستعارة (الوسيلة العظمى التي تجمع الذهن بواسطتها في الشعر أشياء مختلفة لم توجد علاقة من قبل، وذلك لأجل التأثير في المواقف والدوافع، وينجم هذا التأثير عن جمع هذه الأشياء، وعن العلاقات التي ينشئها الذهن بينها)(٣٠)، ولذا كانت أعلى (وأسمى من التشبيه في التصوير وخلق الشعرية، لأنها تخيل، وبهذا تكتسب القدرة على التلوين والتصوير)(٣١)، ومن هنا تحسب على الشاعر كل صغيرة وكبيرة في رسم الصور الاستعارية، ومنها الألوان التي تأتي لدلالة هنا، ولحدث هناك، ولوصف.. وفي مدح وما شابه ذلك فيا تُرى هل

استطاع الرندي أن ينقل إلينا أشياء مختلفة جمعت بالاستعارة وارتكزت على الألوان؟! وهل استطاع التعبير من خلال الصور الاستعارية القائمة على الألوان عن مشاعره وعواطفه والأحداث التي عاشها وأثرت فيه وفي شعره..!

لنستمع لقوله يصف الورد:

الـــوردُ سـلـطـانُ كــلَ زهــر
لَـو أنَـهُ دائـمُ الـوَرْدِ (مخلع البسيط)
بـعـد خــدود الــمــلاح شـيءٌ
مَـا أشـبـهَ الـوَرْدَ بالخدودِ [٣٢]

فالورد سلطان كل الزهور، وهو تعبير تقليدي استطاع الرندي أن يجعله في قوالب جدية على سبيل الاستعارة التصريحية إذا صرح بالمشبه به؛ والرندي الذي هام بالطبيعة وحار في جمالها لم ينس دور الألوان في رسم الصورة الاستعارية إذ إن الشطر الثاني يحمل دلالات الألوان الزاهية والنضرة، وهي ما يعرف به الورد، وكان حكيماً عندما اشترط أن يكون "دائم الورد" ليكون زاهياً نضراً طيباً على مر الوقت، وطوال الأيام.

ولم يكتف الرندي بإيحاءات الألوان في الشطر الثاني وما أكسبت صورته رونقاً وجمالاً، بل زاد عليها الكناية في "حدود الملاح" وهي كتابة عن نسبة العلو لهذا الزهر، وارتفاع مكانته وإلا لما كان سلطاناً على باقي أنواع الزهور وأصنافها، والخدود هي الأخرى حملت حمرة الورد ونضارته وزهوه ولذا كانت الصورة إحكاماً في الترابط والنسج وجمع العلاقات المتباعدة في تشكيل استعاري جدي، يشترط الديمومة والاستمرار، على وفق المرتسم الآتي: الورد ==← النضارة ==← الديمومة والاستمرار ==← الناعمة الزاهية==← الجميلة المليحة ←== الخدود.

ومن النواحي الصوتية فالرندي برع في تكرار الورد ثلاث مرات وهو ما يجعلنا نشعر بتركيزه على هذه الزهرة وإنها تركت شيئاً في نفسه وعاطفته جعله يقف أمامه بدهشة وإعجاب، كما أن التصوير بين الورد في الشطر الأول والشطر الثاني من البيت الأول؛ والخدود في الشطر الأول والشطر الثاني من البيت الثاني ساهم في إيجاد إيقاعات صوتية مأنوسة وافقت عموم الصورة، وتمازجت - بجودة - مع أغراضه وأوصافه.

ومثيل هذه الصور قوله يصف نهراً:

وأزرق مـحـفـوف بـزهـر كـأنَـه
نجومٌ بأكْفاف المجَرّة تُزهرُ (الطويل)
يـسيلُ على مثل الجُمان مسلسلاً
كما سُلّ عن غمدٍ حسامٌ مجوهرُ
وقـد صـافح الأدواحَ فـي صفحاته
رقـيـق حـبـابٍ بالـنسيمِ مكسرُ [٣٣]

فالاستعارة المبنية على التشخيص في قوله "وقد صافح الأدواح" جعل الصورة أكثر افعاماً في الحركة والسيلان ولا شك في أن إعجاب الشعراء الأندلسيين بالأنهار كبير وإنها جاءت في أشعارهم وقصائدهم، فما بالك بشاعر هام في الطبيعة وعاش حبها وجاءت في أغلب قصائده ومقطعاته كالرندي، واللون الأزرق بقي الموحي لهذه الاستعارة فجاء في بدء الأبيات وأخذ أهميته اللفظية والدلالية - كما أشرت آنفاً - وهو مجيء ساعد في لمّ شتات الصورة الاستعارية والتشبيهية في آن واحد، وجعلهما زاهيتين محببتين إلى النفس، قريبتين منها.

وكان لتكرار الأحرف الصغيرة في الأبيات وهي: (الزاي والسين والصاد) تطريز صوتي جميل، ساعد في رفع صورة النهر إذ غالباً ما جاءت هذه الحروف في الألفاظ التي تتحدث عنه أو تصفه، وهذا دليل على اهتمام الشاعر بأوصافه وبقائه في الدلالات والسمات التي تنبع عنها وما يتعارف عليها.

ومن هذه الصورة قوله يصف الأقحوان: وهو نبات طيب الرائحة، أوراقه بيضاء وبينها زهر أصفر:

إذا أردتَ لوصف الأقحوانِ قَفُلْ:
كأنّما هو ثغرٌ فيه دينارُ (البسيط)
أو مقلةٌ من فتيقِ التّبرِ محكمةٌ
لها من الفضّةِ البيضاءِ إشعار[٣٤]

فالتشخيص في "ثغر. مقلة" أضفى الحيوية والحركة على صورة الأقحوان، وأسبغ عليه مجازاً محموداً جعله يتمتع ببعض الجوارح البشرية. والرندي جلب هذه الألوان كلها: (الدينار، الفضة. التبر، البياض)، والتي لا تحتاج إلى شرح مسهب. ليعطي هذه النبتة التألق واللمعان، ويكسبها سحراً وتألقاً لتأتي صورته مؤثرة فعالة فينا. بعد أن كانت مؤثرة وفعالة فيه.

وتتسع صور الرندي الاستعارية القائمة على الألوان لتشمل أكثر أبيات النص، والتي أسهمت "الألوان" في جمالية الرسم وانفتاح الدلالات، ولو أن بعضها قد لا يخلو من الاستهلاك الفني لصور الطبيعة التي تكررت هنا وهناك بكثرة في صور الرندي الاستعارية وغيرها على إن ذلك لا يمنعنا من المجيء بها وتأملها كشاهد على إبداع الرندي في حسن استخدام الألوان مع فنون البيان، هاك قوله يصف روضة:

وغانيةٍ يُغني عن العود صوتُها
وجارية تَسقي، وجارية تَجْري (الطويل)
بحيث بحرُ النهر ثوب مجرة
يرفُّ على حافاتها الزهرُ كالزهرِ
وقد هزّت الأدواح خضر كتائب
بألوية بيض على أسلِ سمرِ
رمى قزح نبلاً إليها فجرّدتْ
سيوف سواقيها على دراع النهرِ
وهبتْ صبا نجد فرّتْ غلائلا
تجفّف دمعَ الطلّ عنْ وجنةِ الزهرِ
كأنَّ بصفح الروضِ وشي صحيفةٍ
وكالألقابِ القضب والطرسُ كالتبرِ
كأنَّ عيونَ الأقحوانِ خواتماً
مفضضة فيها نصوص من التبرِ
كأنَّ به للنرجس الغضِّ أعينا
ترقرقُ في أجفانها أدمعُ القطرِ
كأنَّ شذا الخيريَ زودة عاشق
يرى أنَّ جنح الليل أكتمُ للسرِ[٣٥]

فقد لا يخلو بيت من أبيات الرندي السابقة من استعارة، وأغلب هذه الاستعارات قائم على الألوان في الرسم بالألفاظ، والتعبير بالدلالات...كُلاً بحسب ما تؤديه وما يوحي إليه كالنضارة للزهر والخضر للأشجار والأقحوان للتألق واللمعان وهلم جراً.

وتصل هذه الألوان إلى حد التكثيف في استخدام الرندي لها كما في البيت الثالث، وهي الألوان وإن أدت ما عليها في رسم الصور الموحية والأشكال القشيبة وعمل التقسيم الصوتي عملته في إتمام الرسم وحسن البناء اللفظي والإيقاعي إلا أني أرى أن الرندي جانب الصواب حينما جاء بالكتائب والألوية والرماح (الأسل) لينقل الصورة إلى حيز آخر غير الحيز الذي جاءت من أجله ومع أن ذلك لا يقدح في صنعة الشاعر إذ إن له القدرة على تخيل الأوصاف والأشياء التي يرسمها كيفما يريد وحيثما يريد إلا أن استخدام هذه الألفاظ الحربية ذات الدلالات المفزعة والمخيفة أحياناً قد لا تحسن، والروضة وما فيها من نباتات وزهور وما أراده الرندي أول الوصف فكان المفروض به أن يظل يعانق الطبيعة بألفاظ الطبيعة. وأن يصافحها بأساليبها السحرية وعباراتها الزاهية الرشيقة كما هي على واقعها، وكما فعل من قبل في صوره الكثيرة التي رسم بها أجزاء تفصيلية للزهور والنباتات الرشيقة والرياض والأنهار.

والرندي في هذه الأبيات وقع في فخ الأيطاء إذ كرر لفظة التبر وقصدها بمعانيها ودلالاتها وألوانها وقد حاول أستاذي الدكتور أنقاذ أن يخرّج للرندي عذراً يخفف عنه غلواء العيب العروضي الذي وقع فيه حينما قال: (وربما تكون هذه الأبيات مأخوذة من قصيدة طويلة إلا أن صاحب الإحاطة اختار منها اختيارا)[٣٦]، وهو تخريج محمود ومقنع جداً فصاحب الاختيارات وكاتب التراجم غير ملزم بإيراد شواهد الشاعر كلها، إلا أني أرى النص كاملاًوأن الرندي لم يستطع الانفلات من هذه المفردة التي تكررت كثيراً فجاء بها دونما انتباه إذ إن ألفاظه نفدت وأوصافه اقتصرت على أشياء محددة في الرسم والشكل وواحدة في المعنى والمضمون، فمن البداهة أن تتكرر هذه اللفظة وغيرها كثيراً من حشو أبياته وقوافيها.

إسهامات اللون في تشكيل الصورة الكنائية:

الكناية (أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه فيومئ إليه ويجعله دليلاً عليه)[٣٧]، وهي من المجاز إذ إنها تريك المعاني الثواني والثوالث، وهي لازمة للمعنى الأول فهو الحقيقة التي قامت عليها المعاني الأخرى، وللألوان، مثلما لها في التشبيه والاستعارة، أثر في صور الرندي الكنائية فعليها قامت دلالات وإشارات كما سنرى في الفقرات اللاحقة.

فمن صور الرندي الكنائية القائمة على الألوان قوله في رثاء أبيه:

ياسيداً صار بطنُ الأرض مسكنَهُ
والتربُ يوضعُ فيه خالصُ الذهبِ[٣٨]

(البسيط)

إنّ الكناية في الشطر الثاني، والتي هي كناية عن صفة عبرت عن عظيم مأساة الرندي في أبيه، ولعل التضاد القائم بين الترب والذهب كان له أكثر من دلالة واحدة؛ فهو من جهة أشار إلى البقاء والفناء بدلالة هذه الألوان، فالفقد للجسد والهيئة والبقاء للروح والمحبة وطول الذكر، ولعل مجيء الذهب في نهاية البيت ساعد على نهاية طيبة للمعاني الواسعة التي أرادها الرندي للصورة الكنائية القائمة على تضاد الألوان.

ومن صوره الكنائية التي ساعدت الألوان في تشكيلها، قوله في معرض المديح:

براحته بحرٌ زلالٌ لوارد
كصافيَ الطلا في جلا همَ هائمِ[٣٩]

(الطويل)

فالكناية عن موصوف جمعت بقوله" براحته بحر زلازل" والبحر كناية عن شدة العطاء وسعة الرسم والشاعر الرندي لم يرد المعنى الحقيقي للكرم إنما كنى عن مواصفاته بالبحر الذي يدل على الاتساع والكبر، كما جاء بالزلال وهو لون يدل على الصفاء والنقاء ليربط به كرم الممدوح، وهو الكرم صاف نقي لكل من يسأل ومن لا يسأل، ولما يكتف الرندي بالزلال وما يوحي إليه من دلالات وما يؤديه من إشارات إنما جاء بقوله صافي الطلا" مبالغة في الرسم ومن ثم الطمع في النوال لشخص أعلته الهموم وتكاثرت عليه المحن... كشاعرنا الرندي.

ومثلما جاءت الكناية عن صفة، والكناية عن موصوف في صور الرندي القائمة على الألوان مثلما جاءت الكنائية عن نسبه في رسم هذه الصورة ومن هذه الكناية قوله في قصيدته الشهيرة التي يرثي بها الأندلس، ويستنجد لها:

تبكي الحنفيةُ البيضاءُ منْ أسفٍ
كما بكى الفراقُ الألفِ هيمانُ[٤٠]

(السريع)

فـ(الحنفية البيضاء) هي كناية عن نسبة البكاء لكل من يقول: (لا إله إلا الله محمد رسول الله)،

وينتمي إلى هذه العقيدة الصافية التي سماتها إغاثة الملهوف، والثأر ممن اغتصب الأرض والمال وهو ما يريده الرندي من كنايته هذه، ولعلّ البياض الذي يدل على الصفاء والنقاوة والتفاؤل يوحي بالأمل كي يستجيب غالبية المسلمين لبكاء الرندي واستنجاده.

وقد ساهمت الاستعارة - بالتشخيص في سبر أغوار النص، وساهم التشبيه في رسم علائق هذا السبر فجعلت تجربة الشاعر تجربة المتلقي وهموم الشاعر همومه، وهذه أعظم غايات النص وأهمها.

إسهامات اللون في تشكيل الصور الحسية:

من الطبيعي أن تشكل الألوان الصور المرئية، إذ إنها غالباً ما تكون وصفاً مرئياً لشيء ما ولكنها. ولطبيعة الحواس وتداخلها في الوظيفة والخلق تمتزج هذه الوظائف فيما بينها لتشكل صوراً معينة تساعد أكثر من حاسة على إتمام هذا التشكيل وإتقان بنائه.

ولصور الرندي الحسية تمازج مباشر وآخر غير مباشر فمن التمازج الضمني - غير المباشر - قوله يصف التين:

أهــــلاً بتيــن حســن المنظر
صوَر مِنْ مسكَ ومِنْ عنْبرِ (الطويل)
مـطـرّز البـرِ إذا ذقتَـهُ
ألهى عنَ المنظر بالمخبرِ
كـأنَـمـا البـارئ سبحـانه
حشـاهُ بالسمسم والسكر[٤١]

قوله حسن المنظر كناية عن لونه الأسود الداكن أو الأخضر الغامق الجميل المنسق، وقوله مطرز البرد إمعاناً منه في حسن المنظر، وجمال النسق، وقد تداخلت مع هذه الصور المرئية -اللونية- صورة أخرى وهي الصورة الشمسية في مجيئه بالمسك والعنبر ورائحة التين ليست كذلك البتة، فقوله "صُوَر" يوحي بصورة مرئية ومنظورة أما المسك والعنبر فهما موحيان حتما بصورة شمسية ومحسوسة.

وما اكتفى الرندي بالصورتين المرئية - البصرية - والشمسية إنما جلب لهما الصورة الذوقية لإكمال الرسم، وإتقان التصوير، ففي سياق النص، وبين أحضان الطبيعة تتمازج الصور كلها، وتتوافق الحواس من أجل هذا الإتقان وذلك الإكمال، ولا يخفى على الجميع أن الذوقية كمنت في استخدام الرندي "للسمسم والسكر" ليزيد من حلاوة الذوق، فضلاً عن طيب الرائحة وجمال المنظر.

ولعلّ التشبيه في البيت الثالث لم يعمل شيئاً مهماً في تقريب علائق التشبيه، ولمّ طرفي الصورة لأنّ الصورة الحسيّة الماضية قامت بهذه الوظيفة على أكمل وجه وأتمه، كما أن الخير" أهلاً بتين حسن المنظر" فتح الشاعر نحو التصوير والرسم، فتبادرت إليه الألوان - من مختلف الحواس - فنسبها معاً في هذه المقطوعة والتي أرجح إنها قيلت ارتجالاً لما مرّ الرندي بهذه الشجرة وأعجب بمنظرها، وأكل من ثمارها، ومن الألوان ما يأتي صراحة، وبشكل مباشر مع الحواس الأخرى فلنستمع لقوله يصف التفاحة:

تـفـاحـةٌ كالمسـك نفـاحـةٌ
يَصبو لها الناظرُ والناشقُ (السريع)
جَـرتْ بـهـا الحمـرةُ فـي صُفـرة
كمَا التقى المعشوقُ والعاشقُ[٤٢]

فأظن أن البيتين لا يحتاجان إلى طول شرح وكثرة تأويل لمعرفة سر الإبداع الفني فيهما وقد جاءا على نسق واحد من الإتقان في الرسم والجمالية في التعبير، فالإتقان في الرسم كمن في هذه التشبيهات الواردة في "كالمسك" "وكما التقى المعشوق والعاشق"وكمن في

مجيء الألوان عن شكل علمي وطريف في آن واحد، وتقابلها بصورة المعشوق والعاشق بروابط ودلالات طبيعية ونفسية يعبر عنها المسرد الآتي:

المشبه	الأداة	العلاقة	المشبه به	الرابط
تفاحة	الكاف	حسية	المسك	نفسي (طبيعي)
الأحمر والأصفر	الكاف	عقلية	العاشق والمعشوق	نفسي (اجتماعي)

فالعلائق والروابط ما وصفت التفاحة فحسب بل عبرت عن تجارب غزلية معينة مارسها الشاعر بنفسه أو سمع عنها، فأثارت منظر التفاحة ورائحتها تلك التجارب فوصفها بمثل ما قال فيها النص السابق.. أما الجمالية في التعبير فكانت في الجناس بين "تفاحة ونفاحة" و"الناشق والعاشق" وقد جمعا بين نوعين من الجناس: الجناس الناقص وهو أن يختلف اللفظان في عدد الحروف فقط والنقص قد يقع أول اللفظ أو وسطه أو آخره، والجناس الاشتقاقي الذي هو أن تعود الكلمتان إلى أصل واحد في الاشتقاق هذا ما زاد البيتين حلاوة وإيقاعاً صوتياً، فضلاً عن حلاوتهما البيانية والحسيّة.

وأما عن تمازج الحواس فكانت في لفظتي الناظر والناشق ومجيئها على اسم الفاعل المعرف بأل زيادة في المعنى والتركيب وفضلاً، وإشعار بالاستمرارية والإعجاب من الآخرين وتفاؤلاً، والألوان (الأصفر والأحمر) أدّت معاني دلالية وفنية فضلاً عن دلالتهما الاجتماعية النفسية التي أضيفت إليهما في هذين البيتين معاً يوحي بشمولية الرؤية، وسعة التصوير.

الألوان وأثرها في البناء التركيبي لصور الرندي:

على الرغم من أني تحدثت عن بعض المظاهر التركيبية وأثر الألوان في تشكيل صور الرندي من خلالها، إلا أن من مستلزمات البحث أن يغطي هذا الأثر بنصوص مستقلة في الاستشهاد والشرح والتحليل، فمن الأساليب الإنشائية ما أدّى هذا المهمة في التركيب والرسم بنجاح وتفوق، فمن ذلك قوله مستخدماً أسلوب النداء للتعبير عن شدّة اللوعة، وعظمة الحب والهيام والشوق:

أيـــا أضـلـعـاً حـرّهـا يـلـهـبُ
ويـا أدمـعـاً درُّهـا يـنـهـبُ(٤٣) (المتقارب)

فاللهب كناية عن نسبة العشق والشوق " كما أسلفت" والأدمع المدرارة هي أيضاً كناية عن نسبة المحبة والمودة. أما التركيب فكان في افتتاح الشطرين بأسلوب النداء ليعبر لنا عن شدة لواعجه وعظمة أشواقه والألوان إن كانت مضمنة في قوله: "حرها يلهب" إلا أنها لا تحتاج إلى طويل تأمل وكثرة تفكير لمعرفة ما أدته رسماً ودلالة.

ومثل هذه الصورة، قوله مستخدماً أسلوب الأمر ومتداخلاً معه الشرط لبناء النتفة ليتم تصوير الجزر الذي رسمه:

انـظـرْ إلـى جـزرٍ بـالـلـونِ مُـخـتـلـف
البعضُ منْ سبجٍ والبعضُ منْ ذهبِ
(البسيط)

إن قلت قضيبٌ فقلْ قضبٌ بلا زهر
أو قلت شمع فقلْ شمعٌ بلا لهبِ(٤٤)

فالأمر الحقيقي "انظر" افتتحت به النتفة ليؤدي ما أداه النداء في البيت السابق والألوان جاءت في سبج "الجزر الأسود" و" الذهب" و" الشمع" مع التناغم الصوتي الذي أحدثه الشرط ليزيد في جمال هذه النتفة ويبقي على دلالات الألفاظ وما توحي إليه.

ولأدوات الربط أثر في تركيب صور الرندي القائمة على الألوان، ومن هذه الروابط استخدام الرندي لحروف الجر كاستخدامه من في قوله

يصف تفاحة:

وبنتُ أيط غذاها الحسن فاختسلتْ

ليناً من الماء أو لوناً من اللهب (البسيط)

كأنها طرّةٌ منْ فضة غُمستْ

من الملاحة في ماءٍ منْ الذهبِ[45]

فتكرار "من" كما نرى ساهم في ترابط الفكرة بين الصفة والموصوف "التفاحة"، وأفاد سهولة الوصول إلى القافية المكسورة التي نظمت عليها النتفة.

وبقيت سلطة الألوان البراقة واللماعة على الأشياء الموصوفة تزيد بريقها وتوحي بدلالاتها التي عرفت عنها، وجاءت الألوان في القافية وهو أمر حسن صرح به القرطاجني (ت٦٨٤هـ) إذ كلما كان الاسم والوصف في القافية كان أحسن موقعاً وأبلغ شهرة[46].

ومثيل الحرف من؛ الحرف "في" في الترابط النحوي والدلالي، ولنستمع لقوله يصف روضة:

وفي وَجَنات الورد كطلّ كأنّهُ

دموعُ دلالٍ فوقَ خدّ مورد (الطويل)

وفي ناعمات القضب نورٌ كأنّهُ

نظامُ سلوكٍ في ترائبِ خُرّدِ[47]

فالحرف في كما نلحظ جاء في بدء الأبيات مما ساعد الشاعر على ربط الشطرين معاً، كما أن "كأن" التي رسمت الصورة التشبيهية ولمّت علائقها تحولت إلى بناء تركيبي عندما جاء بخبرها في الشطر الثاني فأسهم تكرارها في شدة السبك وحسن النسج.

والألوان بقيت مضمنة في "الورد والنور" إلا أنها غير خافية على مَن يسمع من حيث المعنى أو من حيث الدلالة، فالرندي هنا يقف تكراراً أمام سحر الطبيعة وجمالها فتقع في قلبه، وتأسر نظره ليسخر لها الوسائل البيانية والتركيبية والدلالية فيعبر من خلالها عن ذلك السحر وذلك الجمال.

الألوان وأثرها في البناء الصوتي لصور الرندي:

مثلما شكلت الألوان أثراً في البناء التركيبي في رسم صور الرندي، مثلما للموسيقى أثرها في تشكيل ورسم الصور أيضاً. ولعلّ أثر الموسيقى أكبر وأهميتها أعظم فالشعر (كلام موسيقي تنفعل لموسيقاه النفوس وتتأثر بها القلوب)[48]، ولذا (ربما كانت صلة الشعر بالموسيقى أقوى منها بالتصوير فكلاهما فن سمعي، ومادة الموسيقى الأصوات، ومادة الشعر الألفاظ وهي تنحل إلى أصوات)[49].

وسنقف هنا على البناء الإيقاعي المتحرك أي الموسيقى الداخلية وما يأتي من أنواعها ليسهم في رسم صور الرندي، المعتمدة على الألوان، وهذه الأنواع تكمن في الجناس والتكرار والتصوير والتقسيم الإيقاعي... وهي ما عرفت كثيراً في النقد الحديث وأطلق عليها اسم الأسلوبية الصوتية[50]، على أننا لا ننسى الدلالات التي تنتج عن هذه اللفظة الصوتية وغيرها أو تلك المفردة اللونية وأختها في السياق الشعري فـ (مادامت اللفظة اللغوية ذات الطبيعة الصوتية هي الوسيلة التي تحمل الشحنة اللونية البصرية في مضمونها، فإنّ ثمة تداخلاً يحمل بالضرورة بين إيقاع الكلمة الصوتي الشكلاني المهمل وإيقاع مضمونها الدلالي الداخلي المقصود)[51].

ومن تلك الصور التي رسمها الرندي، وقد اعتمدت الألوان والبنى الصوتية والصرفية في إتقان ذلك الرسم قوله يصف السفن:

سفائن تسبحُ في لجة

كأنها صوافن تلعبُ (السريع)

من أدهم تهفو شراعٌ به

كأنَ صبحاً دونهُ غيهبُ

إذا جرى من خلفه ملحماً
فلاحقٌ لعنقه ينسبُ
وأشهب صوّر من عنبر
وأين منه العنبرُ الأشهبُ
وأسحم يدعى غراباً وما
ينعقُ بالبينِ ولا يَنعب[٥٢]

قوله: (سفائن وصفائن) هما صورتان بنيتا على المفردة اللفظية (اللغوية) وقد جاءتا على جمع القلة تركيزاً واقتصاراً على ما يريد لهما الرندي من التميز والأهمية والخصوصية ومن ثم فصل الصورة على ألوان هذه الصوافن كما رآها وربطها بعلائق طبيعية بين المشبه والمشبه به كلها قامت على الألوان وتعاضدت معها الإيقاعات الداخلية "الصوتية" لجلب المزيد من الحركة والاستمرار والإتقان فيما يرسمه الرندي، ولنا أولاً أن نبين هذه العلائق والروابط التي جاءت في صور الرندي، وهي تتضح في المسرد الآتي:

وتركيبا، أما الموسيقى فكمنت أولاً في الألفاظ اللغوية الصرفية في: (أدهم، أشهب، أسحم) إذ إن لكل منها وزناً صرفياً، وصورة شعرية- لونية - واحدة أيضاً كما كمنت في التصوير بين العنبر والأشهب في البيت الرابع والجناس بين ينعق وينعب كذلك وهما التصدير والجناس جلبا صوراً شمسية وسمعية مهمة لإكمال صورة الخيال وبيان أصواتها وروائحها بعد ما بانت حركتها وألوانها.

ومن سبيل الفائدة الأدبية للقارئ أقول: إنّ صورة الخيل بهذا الامتزاج اللوني الرائع وردت كثيراً في أشعار الأندلسيين فمن ذلك قول ابن خفاجة (ت٥٣٣هـ):

والخيل تقرى جيوبَ النقع منْ حربِ
تحتَ الكماة وتَذري أدمعَ العرقِ
من أشهب شقَّ عنه الركضُ هبوتهُ
كما تفرّى أديمُ الليلِ عَن فلقِ
وأدهم فضّضَ التحجيلِ أكرعَهُ
كما تعلق بدء الصبح بالغسقِ

المشبه	الأداة	العلاقة	المشبه به	الرابط
السفن	كأن	حسية بصرية	الخيل الصوافن	طبيعي صناعي + طبيعي حيواني
أدهم	كأن	حسية بصرية	الصبح	طبيعي حيواني + طبيعي فلكي
أشهب	محذوفة	حسية بصرية	العنبر الأشهب	طبيعي حيواني
أسحم	محذوفة	حسية بصرية	الغراب الأسود	طبيعي حيواني

فالعلائق - كما وضح من المسرد - لونية بصرية وقد جاءت لإعطاء الجمال وإضفاء الحيوية على كل بيت لتبني صورة بحد ذاتها؛ من أبيات الرندي السابقة، وساعد الامتزاج اللوني على الإتيان بالمزيد من التشبيهات لإكمال الرسم وانفتاح التعبير... وهذا ما وفرته الألوان لفظاً

وأشقر سائلِ في وجهه وضحٌ
كما تصوب نجم الرجم في شفقِ[٥٣]

ومثل صورة ابن خفاجة وصورة الرندي صورة ابن الخطيب وقد مزج فيها ألواناً أكثر واستدعت لوحة تشكيلية أكبر داخل نص مدحي طويل نسبياً، يقول:

فمن أدهى أضفى عليه مسجياً

رداء كلون البرسِ ألحفُ زنجيا

ومن أشقرٍ كالبرق يستبقُ الصبا

ومن أشهبٍ يفري أديم الدّجا فريا

ومن أحمرٍ تحتَ العجاج كأنّهُ

سَنا شفقٍ يلتاحُ في الليلةِ الدّجيا

ومن أشعل رش النجيع احمراره

وقد سامت الهيجاءُ مرجلَها غيّا

وأصفر حلاه الأصيلُ نضارةً

ووشى بنيلِ النيلِ أعرافهُ وشيا[٥٤]

فالرندي وصوره كانت كصور الشعراء الأندلسيين إحكاماً وإتقاناً وتعبيراً، أحسن استخدام الطبيعة ووصفها بألفاظ يحسن معها الوصف، وأفاد من الألوان والأصوات للتعبير عن دلالات كثيرة أهمها: دلالات النفسية والاجتماعية وهما أهم ما يأتي النص الشعري للتعبير عنهما.

ومن صوره الأخرى التي اعتمدت الألوان واتكأت على البنى الصوتية في الدلالة والرسم قوله يصف قلماً:

وأصفر كالصبّ في رونقٍ

تَظن به الحب ممن نحلْ (المتقارب)

بديع الصفات حديد السبات

يَطول وإنْ لم يَطلْ

يعبرُ عمّا وراءَ الضميرِ

ويفعلُ فعلَ الظبا والذبلْ[٥٥]

فالتقسيم الإيقاعي والقافية الساكنة جلبا تنويعاً رشيقاً وأنهيا الأبيات بضربات موسيقة متناغمة وافقت شدة المتقارب وصلابته.

ومثل هذه الصورة قوله يتغزل:

نزهت طرفي في رياض جمالهِ

فأجلتُ قلبي في مُنى أوطارهِ (الطويل)

من غصنهِ لكثيبهِ من آسهِ

لأقاحهِ من وردهِ لبهارهِ[٥٦]

فالموازنات الصوتية الداخلية في الشطر الثاني أسهمت في رنة مأنوسة وإيقاع رتيب وتعاضدها مع الألوان وأدوات الربط (بمن) زادت هذا الإيقاع أنساً وتركته في جمال أخّاذ كجمال من يتغزل به.

هذا كل شيء عن إسهامات اللون في تشكيل صور الرندي الشعرية. فإن وفق في نسجها وكانت على الأغلب كذلك فبإبداعه وصنعته، وإن كانت غير ذلك فكانت تجربة أدبية صعبة الولوج في نسجها ضيقة المخرج وهي كتجربة فيها ميزاتها وفيها عيوبها وعلينا أن نؤمن دائماً بأن اللون (موضوع معقد وهو جزء مهم من خبرتنا الإدراكية الطبيعية للعالم المرئي، واللون لا يؤثر في قدرتنا على التمييز بين الأشياء فقط، بل ويغير من مزاجنا وأحاسيسنا ويؤثر في تفصيلاتنا وخبراتنا الجمالية، بشكل يكاد يفوق تأثير أي بعد آخر، يعتمد على حاسة البصر أو أي حاسة أخرى)[٥٧]، فما بالك وهو بمثل هذا التعقيد والأهمية أن يوضع في نص شعري مفتوح الدلالات، متسع الرؤى يعبر عن مشاعر نفسية وأزمات شعورية: حتماً إنه سيزداد تعقيداً ويكبر وظيفة ومن ثم فإنه سيتطلب منّا جهداً وتأملاً لفك ذلك التعقيد، وشرح تلك الوظيفة.

الحواشي

١. ينظر: الذيل والتكملة:١٣٦/٤-١٣٧؛ الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣٦٠/٣. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب:١٤٧/٤؛ أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض:١٤٧/١.
٢. رندة: مدينة بالأندلس من مدن تاكرنا. وهي مدينة قديمة وفيها آثار كبيرة، ينظر: الروض المعطار في خبر القطار: ٢٦٩.
٣. ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣٦١/٣.
٤. ينظر: المرجع نفسه: ٣٦٠/٣.

* قيل أن باحثاً في المغرب اسمه محمد الخمار الكزني حقق الكتاب كجزء لنيل درجة الدبلوم العالي في الدراسات الأدبية في المغرب سنة ١٩٧٦. وقد وردت إليّ إشارات إنه نشر في بيروت سنة ١٩٩٨م، ولما أطلع عليه إلى الآن على الرغم من محاولاتي الكثيرة ومحاولات أساتذتي وزملائي ممن يختصون بالأدب الأندلسي، ويبحثون عن جديده وأصيله.
وكانت هناك محاولة الأستاذ سعيد بن الأحرش الذي حقق جزءاً من الكتاب ونشره في حوليات الجامعة التونسية، ١٩٨٢م.
أما الدكتورة هدى شوكة بهنام فقد عرضت الكتاب عرضاً تحليلياً واسعاً في بحث نشرته في مجلة المورد العراقية، بغداد، مج٣٠، ع١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، (ص ٦١-٨٧).

٥. الوافي في نظم القوافي، دراسة تحليلية:٦٢.
٦. الذيل والتكملة: ١٢٧/٤م.
٧. الإحاطة:٣٦٠/٣.
٨. ينظر في شعر أبي البقاء الرندي: ق ٢٦، ق٥٧، ق٥٩، ق١٨، ق٢٨، ق٣٨، ق٦٩.
٩. ينظر: المرجع نفسه: ق٤، ق٣٥: ما لم ينشر من شعر أبي البقاء الرندي: ق ٤، ق٥، ق٦.
١٠. ينظر: المرجع نفسه: ق ٢٣، ق٣٧، ق٧٠، ق٨١.
١١. ينظر: المرجع نفسه: ق ٩١، ٩٢، ق٩٥، مالم ينشر من شعر أبي البقاء الرندي: ق٧.
١٢. ينظر: المرجع نفسه: ق٩، ق ٢٤، ق٣٦، ق ٤٨، ق٧١.
١٣. ينظر: المرجع نفسه: ق١، ق٣٥، ق ٨٧.
١٤. المرجع نفسه: ٧٣٥.
١٥. فنون بلاغية: ٢٧.
١٦. الصور البيانية: ٢٣.
١٧. فنون بلاغية: ٣٦.
١٨. شعر أبي البقاء الرندي: ٦٩٠.
١٩. المرجع نفسه: ٦٩٤.
٢٠. سورة التكوير - الآية:١٨.
٢١. شعر أبي البقاء الرندي: ٧١٨.
٢٢. ينظر: إسهامات اللون في تشكيل الصورة الشعرية عند الشاعر الكفيف الأعمى التطيلي (ت٥٢٥هـ) أنموذجاً (مقال):٨.
٢٣. التفسير النفسي للأدب: ٨٦.
٢٤. شعر أبي البقاء الرندي:٦٩١.
٢٥. المرجع نفسه: ٦٩٣.
٢٦. المكان في الشعر الأندلسي في عصر المرابطين حتى نهاية الحكم العربي (٤٨٤-٨٩٧هـ): ٢١٨.
٢٧. شعر أبي البقاء الرندي:٧١٥.
٢٨. المرجع نفسه:٧٢٢.
٢٩. المرجع نفسه:٧٣٧.
٣٠. مبادئ النقد الأدبي:٣٠.
٣١. في المصطلح النقدي:١٧٧.
٣٢. شعر أبي البقاء الرندي:٧٠٠.
٣٣. المرجع نفسه:٧٠٢.
٣٤. المرجع نفسه:٧٠٢.
٣٥. المرجع نفسه:٧٠٩.
٣٦. المرجع نفسه:هامش (٧).
٣٧. البلاغة العربية عرض وتطبيقات:١١١.
٣٨. شعر أبي البقاء الرندي:٦٩٢.
٣٩. المرجع نفسه: ٧٣٤.
٤٠. المرجع نفسه: ٧٣٦.
٤١. المرجع نفسه: ٧١٠.
٤٢. المرجع نفسه: ٧١٧.
٤٣. المرجع نفسه: ٦٨٩.
٤٤. المرجع نفسه: ٦٩٤.
٤٥. المرجع نفسه: ٦٩٤.
٤٦. ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٢١٨.
٤٧. ما لم ينشر من شعر أبي البقاء الرندي:٥٥.
٤٨. موسيقى الشعر: ١٧.
٤٩. في النقد الأدبي: ٩٥.
٥٠. ينظر: الأسلوبية الصوتية في النظرية والتطبيق: ٧٠.
٥١. السكون المتحرك دراسة في البنية والأسلوب (الجزء الأول بنية الإيقاع): ٤١١.
٥٢. ديوان أبي البقاء الرندي: ٦٩٢.
٥٣. ديوان أبي البقاء الرندي: ٢٥٣.
٥٤. ديوانه٦٦٦-٦٦٧.
٥٥. شعر أبي البقاء الرندي: ٧٢٩.
٥٦. ما لم ينشر من شعر أبي البقاء الرندي: ٥٦.
٥٧. سيكولوجية إدراك اللون والشكل: ٥.

* ثبت المظان:

- **الإحاطة في أخبار غرناطة**: لسان الدين بن الخطيب (ت٧٧٦هـ)، تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج٣، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.
- **أزهار الرياض في أخبار القاضي**: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت١٠٤١هـ). تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شبلي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، الرباط- الإمارات، ج٣، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- **الأسلوبية الصوتية في النظرية والتطبيق**: د.ماهر مهدي هلال، مجلة آفاق عربية، بغداد، ع١٢، كانون الأول، ١٩٩٢م.
- **إسهامات اللون في تشكيل الصورة الشعرية عند الشاعر الكفيف... الأعمى التطيلي أنموذجاً**، د. محمد عويد الساير، جريدة النافذة العراقية، ع٥٧، الاثنين: ٢٧/٩/٢٠٠٤.
- **البلاغة العربية، عرض وتطبيقات**: د. حسين يحيى الخفاجي، منشورات الجامعة المستنصرية، بغداد، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.
- **التفسير النفسي للأدب**: د. عز الدين إسماعيل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.
- **ديوان ابن خفاجة** (ت٥٣٣هـ)، تحقيق د. سيد غازي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط٢، ١٩٧٩م.
- **ديوان لسان الدين بن الخطيب** (ت ٧٧٦هـ)، المسمى "**الصيب والجهام والماضي والكهام**" تحقيق ودراسة: د. محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط١، ١٩٧٣م.
- **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي (ت٧٠٣هـ)، تحقيق د.إحسان عباس، وزارة الثقافة، بيروت، ج٤، ١٩٦٤م.
- **الروض المعطار في خبر الأقطار (معجم جغرافي مع مسرد)**، محمد ابن عبد الله المنعم الحميري (ت٨٦٦هـ) تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٥م.
- **السكون المتحرك- دراسة في البنية والأسلوب -...تجربة الشاعر المعاصر في البحرين أنموذجاً**: علوي الهاشمي. منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، أبو ظبي، ط١، ١٩٩٢م.
- **سيكولوجية إدراك اللون والشكل**: قاسم حسين صالح، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط١، ١٩٨٢م.
- **شعر أبي البقاء الرندي (٦٠١-٦٨٤هـ)، جمعه وحققه على أصول مخطوطة ومطبوعة**: د. إنقاذ عطا الله محسن العاني، مجلة الأستاذ، كلية التربية (ابن رشد)، جامعة بغداد، العراق، ع ٢٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- **الصورة البيانية في النظرية والتطبيق**: د. حنفي محمد شرف، مصر، القاهرة، ط١، ١٩٦٥م.
- **فنون بلاغية**: د. أحمد مطلوب، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٥م.
- **في المصطلح النقدي**: د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- **في النقد الأدبي**: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٢م.
- **ما لم ينشر من شعر أبي البقاء الرندي**، صنعة: د. محمد عويد الساير، مجلة المورد العراقية، بغداد، مج٣٢، ع٢، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
- **مبادئ النقد الأدبي**، تأليف أ.د. ريتشارد، ترجمة:د. مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦١م.
- **المكان في الشعر الأندلسي من عصر المرابطين حتى نهاية الحكم العربي (٤٨٤هـ- ٨٩٧هـ)**: د. محمد عويد محمد الساير، مكتبة الثقافة الدينية، دار المصري للطباعة، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**: حازم القرطاجني (ت٦٨٤هـ)، دراسة وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٦٦م.
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: المقري التلمساني، دراسة وتحقيق، د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
- **الوافي في نظم القوافي**، لأبي البقاء الرندي- دراسة تحليلية: د. هدى شوكة بهنام، مجلة المورد العراقية، بغداد، مج٣، ع١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

الشورجة مركز الأسواق البغدادية

معتصم زكي السنوي

بغداد - العراق

مدخل :

بعد أن كان الاهتمام في الدول العربية بالمأثورات الشعبية منحصراً في دائرة ضيقة اقتصرت على الدراسات والاجتهادات ذات الفردية والبحوث الشخصية، توسع هذا الاهتمام بشكل ملحوظ وأصبح أمره على مستوى الدولة أو على مستوى الصعيد الرسمي بعبارة أدق، إن هذا التطور نحو الالتفات إلى أهمية المأثورات الشعبية لم يقف عند هذا الحد أي اهتمام الدولة ورعايتها للتراث الشعبي، بل ازداد توسعاً، مما حدا بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى عقد حلقات دورية خاصة به في نطاق الجامعة العربية، وهكذا تطور هذا الاهتمام فأصبح على المستوى الدولي بالنسبة للدول العربية لما للتراث من أهمية بالغة وتأثير ملحوظ في دراسة سبل النهوض بالشعوب العربية من كافة النواحي التربوية منها الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وذلك عن طريق دراسة عاداته وتقاليده ومأثوراته وحرفه اليدوية..

والموضوع الذي نحن بصدده تكمن أهميته بكونه من المأثورات الشعبية التي ارتبطت بوجودها الزمني بالخليفة العباسي" أبو جعفر المنصور" الذي أمر ولده "المهدي" بإنشاء الرصافة والتي تقع الشورجة ضمنها، ولدخول المواد والسلع المهمة في تجارة هذا السوق فقد تحول الى سوق تجاري نشيط في بغداد إبان القرون العباسية المتأخرة، وزاد من أهميته إن السور الخارجي لدار الخلافة شيد موازياً لهذا السوق ليكون مجاوراً لأهم مركز إداري واجتماعي في بغداد كلها، وقد انعكست هذه الميزة الفريدة على تعامله التجاري بين تجاره وأصحاب المهن والناس لتصبح مثالاً يحتذى للأمانة وحسن التعامل التجاري الصادق المنطوي على الالتزام بالتقاليد والأعراف التجارية، بغض النظر عن ميول وقوميات المتعاملين فيها ودياناتهم والتي تمثل السمة البغدادية الأصيلة التي عرفت بها بغداد، وما زال سوق الشورجة أحد أبرز وأهم أسواق بغداد التجارية، القلب النابض للأسواق العراقية في الشمال والجنوب بما يضخه من مواد مصنعة محلياً ومستوردة، برغم ضيقه وصغر محلاته المتعددة والمتنوعة واحتلال (**أهل الچنابر**) وسطه بقي هذا السوق محافظاً على مكانته وشهرته، ولم تتمكن من إلغاء دوره الحيوي الأسواق الحديثة التي شيدت لأنه يبيع بالجملة والمفرد ولكونه يحتفظ بنكهة شهرته القديمة التراثية ويواكب في ذات القوت التطور التجاري المحلي والعالمي.

لمحة تاريخية :

حينما أمر الخليفة (**أبو جعفر المنصور**) ولده المهدي بإنشاء الرصافة، لم يكن المقصود بهذا الاسم، إلا مستوطنة صغيرة تضم قصر المهدي نفسه، وبيوت جنده وعدداً من موظفيه وأهليهم في حين كان الجانب الشرقي خالياً من العمران، شغلته بساتين وحقول يزرعها أهل تلك النواحي، باستثناء سوق قديم هو (**سوق الثلاثاء**)، جاء في ج٣، ص١٩٣ من معجم البلدان (**لياقوت**) [سمي بذلك لأنه كان يقوم عليه سوق لأهل كلواذي وأهل بغداد، قبل أن يعمر المنصور بغداد في كل شهر مرة يوم الثلاثاء، فنسب إلى اليوم الذي كان يقوم به السوق]، المتجرون فيه هم أهل القرى المجاورة والزراع القريبون منه، فهو أشبه ما يكون سوقاً زراعياً، مثله مثل أسواق أخرى في المنطقة لعل أهمها سوق بغداد نفسه الذي كان يقع في الجانب الغربي قرب مسجد براثا (**المنطكة**)، وكما قلنا فقد سبقت هذه الأسواق تأسيس بغداد، وحينما امتد العمران من الرصافة في أعلى الجانب الشرقي إلى المناطق الجنوبية منه وجدنا القصور الفخمة تشيد على ضفاف نهر دجلة، وقد أحاطت بها حدائق مزهرة، ويفصل بينها وبين دور ودساكر كان يشغلها جند وموظفون وخدم ممن يعملون في خدمة أرباب تلك القصور مثل قصر المأمون الذي عرف أيضاً (**بالقصر الحسني**) وقصر الثريا وقصور متفرقة هنا وهناك[1].. وهكذا جاورت القصور الأسواق الزراعية مكونة النسيج الاجتماعي والعمراني الأول، الذي سيصبح فيما بعد مدينة بغداد بصورتها التي عرفناها في العصور العباسية الأخيرة، وكان سوق الثلاثاء واحداً من أهم تلك الأسواق، وقد ساعدنا بقاء اسمه المعروف على معرفة موقعه بدقة - حتى بعد أن تغيرت وظائف المكان وتزاحمت فيه المؤسسات المختلفة، فإذا به يشغل حيزاً واسعاً من الجانب الشرقي، يمتد من مدخل شارع الرشيد من جهة الميدان وحتى نهاية سوق باب الآغا.. وبمرور الزمن وكثافة السكن في تلك المنطقة تحولت أجزاء من سوق الثلاثاء إلى محلات سكنية جديدة، منها: درب دينار الكبير، ودرب دينار، الصغير ومحلة الحضائر، ومحلة المقتدية وغير ذلك.. أما الجزء الذي ظل محتفظاً بوظيفته التجارية لقد أصبح نواة لأسواق أخرى غلب عليها التخصص.

أهم أسواق الشورجة

وكان أهم تلك الأسواق سوق اشتهر بتخصص باعته (**بتجارة المواد العطرية والتوابل والافاوية**) عرف بسوق الريحانيين وكان هذا السوق يقع في آخر سوق الثلاثاء، ويمتد على هيئة قوس كبير شرقاً حتى يصل إلى محلة عرفت بالمأمونية نسبة إلى قصر المأمون وقصر التاج الذي أصبح فيما بعد المقر الرسمي للخلافة العباسية والذي يقع على نهر دجلة، وأطلق اسم المأمونية على المنطقة وهي المنطقة التي تقع بين قصر المأمون وتنتهي (**بالقشل وصبابيغ الآل والدهانة وما جاورها**) قبل أن تنشأ بين هذا القصر والمنطقة محلات سكنية وترتفع أسوار حريم الخلافة العباسية لتبقى المأمونية خارج هذه الأسوار ..

ونظراً لأهمية المواد والسلع الداخلة في تجارة هذا السوق فقد تحول إلى مركز تجاري نشيط في بغداد إبان القرون العباسية المتأخرة، وزاد من أهميته أن السور الخارجي لدار الخلافة شيد موازياً لهذا السوق، وأصبح بذلك مجاوراً لأهم

مركز إداري واجتماعي في بغداد كلها .. وبظهور المؤسسات الثقافية والفقهية حول دار الخلافة وبجوارها مثل جامع القصر الذي سمي في العصور المتأخرة بجامع الخليفة ثم بجامع الخلفاء، والمدارس الكثيرة التي أسسها الموسرون الفضلاء في النواحي المجاورة ابتغاء للأجر والثواب، أصبح الطريق الرئيس الذي يصل بين هذه المؤسسات، فعن طريقه يمكن للسالك من سوق الثلاثاء (**باب الآغا**) أن ينفذ إلى الموضع المعروف قديماً بعقد المصطنع (**قاضي الحاجات**) ومن هناك يمكنه أن يمضي جنوباً باتجاه المأمونية (**الدهانة، القشل، صبابيغ الآل، سراج الدين**) أو أن يمضي شمالاً باتجاه درب الملاحين محلة أبي سيفين وجوارها).

لم يكن سوق الريحانيين للتجار وحدهم، وانما شهد أيضاً إنشاء بعض المؤسسات الثقافية المهمة على أرضه منها (**دار الريحانيين**) التي شيدها الخليفة العباسي الأخير (**المستعصم بالله**)، لتكون داراً للعلم والعلماء وأنشأ فيها خزانة حافلة بكل ما هو مهم ونفيس من الكتب في ذلك العصر، وكانت للدار أروقة على نحو ما هو شاهد في مباني (**دار المسناة - الناصرية**) (**القصر العباسي**) (**المدرسة المستنصرية**) ويمكن تقدير موقع دار الريحانيين هذه في مكان يقرب من مدخل الشورجة الحالي حيث كان يقع خان جني مراد[٢]، ومن الجدير بالتنويه أن حريقاً شب في هذا الخان في أواسط القرن الحادي عشر الهجري، أحدثه يهودي كان يعمل فيه لقصد في نفسه أدى الى انهيار جناح من الخان فانكشف على الفور رواق قديم يضم حجرات قد عقدت على نمط بديع من البناء والظاهر أن هذا الرواق لم يكن إلا جانباً من دار الريحانيين ذكر ابن الجوزي في ج ٣ ص ١٩٦ من منتظمه (**وفي ربيع الآخر عام ٥١٢ هـ احترق سوق الريحانيين وسوق عبدون، وكان حريقاً مشهوداً وكان من عقد الحديد وحمام السمرقندي إلى باب درب الضرب وخان الدقيق والصيارفة**)) .. كما احترق الخان (**جني مراد**) مرتين عام ١٩٣٨ وفي وسط الأربعينيات .

المنشآت اللافتة للنظر في أطراف السوق

من المنشآت اللافتة للنظر في أطراف السوق (**نفق كان يمضي تحت الأرض بادئاً من قصر التاج على دجلة مجاور الإطفاء النهري**) ومخترقاً محلات دار الخلافة وسورها حتى يخرج السالك فيه الى جامع القصر مباشرة ليكون ممراً سرياً يحجب الخليفة عن العامة في أثناء خروجه إلى الصلاة أيام الجمع والعيدين وعلى الرغم من جمالية تسمية الرحانيين ومشاعريتها، إلاّ أن السوق عرف بالعهود المتأخرة ولعلها أيام الاحتلال المغولي لبغداد باسم سوق العطارين لأن أكثر ما كان يباع في هذا السوق يدخل في نطاق العطارة ((**يوم كانت هذه الحرفة تعني فضلاً عن تزويد البيوتات بأفاوية الطعام ومطيباته ومستلزماته ببيع المواد الصيدلانية من الأعشاب ..**

من أين جاء اسم الشورجة ؟

في القرن الحادي عشر الهجري أطلق على السوق تسمية جديدة لم تخل من غرابة .. فقد أنشأ بعض الناس في هذا السوق حماماً ذا بئر مالحة فعرف الحمام (**شورجاه**) وترد هنا آراء وروايات عدة في تفسير كلمة الشورجة، **الرواية الأولى**: فالعلامة المرحوم د.مصطفى جواد ويرى رأيه كل من الشيخ جلال الحنفي والدكتورين

الفاضلين عماد عبد السلام رؤوف وحميد مجيد هدو (**أنها مشتقة من اللغة التركية أو الفارسية**) "شوره = الملح" "جاه أو كاه = نسبة أو مكان" ومع مرور الزمن وانشهار الحمام أصبح اسمه يطلق على جواره بل على جانب من سوق العطارين نفسه ثم تداخلت التسميات وتعايشت حتى غلب اسم الشورجة على سوق العطارين.

أما **الرواية الثانية** فيرويها الباحث الأستاذ السيد سالم الألوسي حيث يقول (**في الندوة الثقافية التي تمت بمشاركة العلامة المرحوم د. مصطفى جواد في آذار ١٩٦١**) وكانت الندوة مخصصة للأسئلة التي ترد من المشاهدين وقد ورد سؤال عن معنى كلمة الشورجة وأصلها التاريخي فأجاب د. جواد " بأن الشورجة تقع في منخفض عن الأرض وبطبيعة الحال تتجمع المياه في هذه الأماكن المنخفضة، وتتصف هذه المياه المالحة بالملوحة (فشورة = الملح) وكاه = المقام أو المكان وبهذا يكون المعنى = المكان المالح أو الماء العسر "" ، وقد عقب (**السيد الالوسي**) على كلام العلامة جواد (بأن لي رأياً آخر يمكن أن يفيد في تخريج معنى كلمة الشورجة وهو " أن جانباً كبيراً من محلة الشورجة كانت فيها معاصر (**للسيرج) الذي يستخرج إلى الشيرجة من السمسم (عصير السيرج) والسيرجة كلمة تطلق على معاصر السمسم ثم تحرفت الى الشيرجة فالشورجة**) ويرى السيد شاكر جابر الرأي نفسه،

أما **الرواية الثالثة**: فقد جاء في ص ٥٢ من الجزء الأول من موسوعة الكتابات العامة للمرحوم المحقق عبود الشالجي " في زمن العثمانيين كان الحمام المشهور في المنطقة الشرقية في بغداد للرجال (**الحمام المالح**) وإنما سمي بذلك لملوحة مائه، وكان يستسقي ماءه من بئر كرد عظيمة في جواره، وأراد بعض أهالي محلة الدهانة إنشاء حمام جديد في منطقتهم وحاولوا أن يجروا إليه الماء من دجلة فقدموا طلباً للسلطات ذكروا فيه أنهم يرغبون في نقل الماء من دجلة إلى جامع سوق الغزل.. فاستأذنوا في جر الماء إليه بواسطة قنى تحت الأرض مرت من زقاق (**طاق البصراوي**) حتى وصلت إلى جامع سوق الغزل ... ولما كان الحمام يأخذ ماءه من نهر دجلة مباشر كان أقل ملوحة من ماء الحمام المالح الذي كان يستقي من البئر ولذلك سمي الحمام الجديد (**شورجاه**) ومعناه بالتركية الأقل ملوحة وأصبح اسمه حمام الشورجة وسميت المنطقة باسمه منطقة الشورجة، أما العلامة الاستاذ د. كامل مصطفى الشيبي فيقول (إن كلمة شورجة جاءت **تعريباً عامياً من كلمة** شورجاه، شور = مالح أو **مملوح وجاه= بئر**) ويصحح ذلك ما جاء في الأخبار من أنه كان في هذه المنطقة حمام كبير بأسم الحمام المالح ومن المنطقي أن كان يستقي من بئر كبيرة تمده بالماء الوفير الذي يحتاجه المستحمون فيه، ولابد أن هذا الحمام كان يقع في مركز هذه المنطقة أو المحلة ومما يؤيد ذلك أن جماعة أرادت تلافي الزحام في الحمام المالح الكبير ببناء حمام آخر أحدث منه وأكثر عصرية وأنسب للصحة العامة، وذلك بتوفير ماء حلو له من دجلة بمد ساقية من النهر اليه وهكذا عربت كلمة شورجاه وسهلت الى شورجة[٣].

ودعماً لهذا التوجه وجدنا في أخبار الشيخ عبد القادر الكيلاني إشارة تناسب هذا التعريب العالي وتوافق ما وقع لكلمة الشورجة... إذ ذكر عنه.. رحمه الله أنه كان يزور شيخه (**حامداً الدباس**) في محله الذي كان يستخلص فيه الدبس من التمر

وسمي هذا المحل أو المعمل باسم (**كارة استمداداً من كلمة كار كاه**) "كار = عمل، وكاه = محل" ولعل الأمر اتضح الآن. ومن الغريب أن باحثينا القدماء لم يلتفتوا إلى هذه الملاحظة الدقيقة التي تراها سهلة ولكنها غابت عن أفهامهم رحمهم الله تعالى.

أما الأستاذ الباحث د. رشيد العبيدي ويؤيد رأيه الأستاذ د. محمد محروس المدرس فيقول (**الشورجة**) أصل تركيبها أو بنائها هو من (**شوره = ملح** و(**جه**) وهي لفظة فارسية إدارية تلحق الكلمة وتعني تصغير الشيء أو وصفه بالصغر وتلفظ (بالجيم الأرية) في أصل وصفها فيكون معناها على هذا (**الشورة الصغيرة**) كما يقال في (حلب) الشامية (**حلبجة**) العراقية وفي باغ أو (باق) التي تعني البستان (**باغجة أو باقجة**) في اللهجة العامية وتعني حديقة البيت أو البستان الصغير ولكن الذي جرى على اللفظة أن نطقها الناس بمرور الزمن جيماً، أي غلظوا نطق الجيم وأصبحت جيماً والشورجة هي منطقة يكثر فيها الملح في شمال العراق قرب حمام العليل وأرادوا أن منطقة (**الشورجة**) تصغير لذلك الموضع، وذلك أن هذه المنطقة البغدادية كانت أيضاً أرضاً ملحية وإن فيها حتى عهد قريب من تاريخ بغداد مستنقعاً وبيع فيه الملح إلى جانب المواد الاستهلاكية الأخرى، هناك أكثر من سوق أو منطقة باسم الشورجة منها منطقة في كركوك وسوق في اسطانبول ولا نعرف سبب هذه التسمية..

أول إشارة ووقفية إلى سوق الشورجة

أن أول إشارة إلى سوق الشورجة جاءت في القرن الحادي عشر الهجري حينما سجل الرحالة التركي (**أوليا جلبي**) أسماء بعض محلات بغداد، فذكر بينها سوق الشورجة وكان مجيء الرحالة إلى بغداد مرتين في منتصف القرن الحادي عشر ١٠٥٨ و١٠٦٣، وأول وقفية أشير إليها مما هو محفوظ في وزارة الأوقاف وقفية الحاج محمد بن مراد البغدادي المؤرخة في ١١٥٩ هـ فقد أوقف هذا الرجل على ذريته حوشاً في رأس سوق الشورجة، في حين تأخر ظهور محلة الشورجة كمنطقة سكنية تحيط بهذا السوق حتى وقت متأخر، ولقد أشير إلى هذه المحلة في أواخر القرن الثالث عشر الهجري كما جاء في سجلات المحكمة الشرعية[٤]، وأول إشارة في الوقفيات كانت في الإعلام الشرعي المؤرخ في ١٣١٧ هـ بوصفها وقفاً يضم المعالم خان روبيل (**روبين**) خان الباجه جي وقفة الحاج عباس الحاج هادي الشكرجي، وفي سياق الكلام عن الشورجة مؤخراً نشير إلى سوق البقال خانة المتفرع من سوق الشورجة حيث ورد أن السيد أحمد بن محمد علي أوقف دكانين بين دكاكين وقف سلمان باك وآل الدرزي وبدار المعلم وبالطريق العام (**خلف عمارة البهبهاني**)... ولانحسار تجارة الأطعمة ومواد العطارة بعد شق شارع الرشيد امتدت تجارة العطارين وما يتبعها، وامتد سوق الشورجة بتفرعاته الجديدة حيث شملت سوق البقالين الذي يبتدئ من سوق الغزل ويتفرع إلى [القاطر خانة] ثم إلى نهاية سوق الدهانة. وازدهرت تجارة الحبوب والفواكه بالسوق المتفرع من سوق الشورجة (**سوق الغزل حالياً**) إلى شارع الملك غازي مروراً بقاضي الحاجات، وقبل فتح شارع الخلفاء كانت المنطقة المحصورة بين تربة حسين بن روح إلى سوق الغزل تقريباً

معروفة ببيع المواد الزجاجية والخزفية والفافون وغيرها.

التعامل التجاري في منطقة الشورجة

كان أصحاب المهن في منطقة الشورجة أمثلة رائعة للأمانة وحسن التعامل التجاري الصادق المنطوي على الالتزام بالتقاليد والأعراف التجارية، بغض النظر عن ميول وقوميات المتعاملين فيها ودياناتهم، والتي تمثل السمة البغدادية الأصيلة الحقيقية التي عرفت بها بغداد لم يكن سوق الشورجة مختصاً ببيع نوع معين من أنواع السلع التجارية، وإنما حوى كل أنواع التجارة على اختلاف أنواعها وتناقضاتها، فتجد هناك باعة سلعة من السلع متجمعة في قسم من هذا السوق تجاورها جماعة ممن يتعاطون تجارة أخرى[٥] ... ويمكن أن نسلسلها كما يأتي:

* أولاً : **سوق العطارين**: وفيه باعة السكر بأنواعه (**المكعبات - البلوري - الملون - القند**) والشاي والقهوة وكانت تستورد من جنوب شرق آسيا واليمن .. وكان هناك سوق صغير مجاور له خاص ببيع الصابون (**سمي سوق الصابون ولحد الآن**)، إلا أنه يباع فيه أدوات الزينة السوقية ويعود السوق إلى جميل إبراهيم العزيز وقد احترق السوق في الثلاثينات .

* ثانياً : باعة القرطاسية بأنواعها: وكان أغلب تجارها من اليهود وقد اشتهر من التجار المسلمين الحاج غني أبو أقلام الذي غلب اللقب عائلته .

* ثالثاً : **باعة القماجي (للناركيلة)**: وكانت مقتصرة على جماعة مختصة حتى إن أشهر باعتها سمو بآل القماجي .

* رابعاً : **باعة الخيوط والأزار والبكر والإبر**: وباقي مستلزمات الخياطة (**تستورد من أوربا**).

* خامساً : **باعة المواد العطارية والتوابل (تسمى الترابية) (الكمون - الكزبرة - الهيل - القرنفل - الدارسين - النومي بصرة - الحناء - الخ) (تستورد من الهند وإيران وشواطئ الخليج العربي)** .

* سادساً : **باعة البلور والخزف والفافون والفوانيس**: واللالات (**تستورد من الصين والهند وأوربا**).

* سابعاً: **باعة السبح والخرز التي كانت تستعمل للحلي والزينة (تستورد من الصين وأوربا)**.

* ثامناً: دربونة المعاضد: تباع فيها المعاضد الزجاجية وباقي أنواع الزجاجيات (**الاستكانات والأقداح - زجاج اللالات - أدوات الزينة النسائية (الديرم - السبداج - الكحل - الخطاط - الأمشاط الخشبية - الحجر البيضوي الأسود - أكياس الحمام المصنوعة يدوياً - الليف)**.

* تاسعاً : **باعة الفواكه المجففة (الزبيب- الكشمش- التين - الفستق بأنواعه - الجوز - اللوز - الفاصولياء - العدس - الحمص - قمر الدين - وغيرها) (تستورد من تركيا وإيران وسوريا)** وكذلك تجلب من شمال العراق .

* عاشراً : **باعة الشموع**: وكان أشهر باعتها السيد أمين وولده السيد صالح .

* أحد عشر : **بعض بقالي الفاكهة الطرية وفي المواسم (الرقي والبطيخ)** الذي كان يجلب من سامراء.

* اثنا عشر : **باعة التنانير والكوازين (القلل - الحباب - الأباريق) .**

* ثالث عشر : **علاوي الفاكهة .**

* رابع عشر : **سوق التمارة (باعة اللبن - الزبد - الدهن - الجبن بأنواعه - التمر - الدبس - أشهر باعتها قمندار وآل بنية .**

* خامس عشر : **علاوي الحنطة والشعير والتمن بأنواعه والسمسم والبرغل والحبية وأشهر أصحاب العلاوي - آل مبارك - آل شطب - آل حمرة - الحاج حسن دقاق - عبد الصاحب جعفر - إبراهيم الخلف - شتيوي الجاسم - عبد حلومة.**

* سادس عشر : **القصابون المختصون بذبح البقر.**

* سابع عشر : **الشكرجية (باعة الحلويات) وأشهرهم آل المراياتي .**

* ثامن عشر : **باعة الحصران والسلال .**

أشهر تجار الشورجة

من أشهرهم آل الحسني، آل السيد عيسى، السادة آل العطار، آل الهادي، آل الحمرة، آل الشطب، آل مبارك، آل عقراوي (الذين اختصوا بتجارة ورق لف السجائر اليدوية و(قصب السجائر المزين)، آل الرحيم، آل علاوي، آل الشماع، السيد جعفر السيد هاشم، الحاج ناجي الكفيشي وإخوانه (الذي أسس أول معمل للشخاط في العراق)، مهدي الراوي (وكيل شخاط أبو النجمة، رشيد العلي العطار الحاج محمد صالح الكرمنجي)، الحاج حسين المحاري، السيد صالح السيد أمين (ذياب وصالح وكنش المراياتي).

* القبانجية: جواد الكريعاوي - عبد الرزاق الكبنجي - صادق الفيلي - الأخوة حسن وحسين عبد الحميد صابرة .

* الدلالون: السيد مهدي الحسين - السيد حمودي بهية - حسقيل سيرازي - منير عجمي - السيد صافي - شاكر الضاحي - السيد صالح النجفي - كرجي أصلان - عاشور محمد .

الخانات

(١) **خان مخزوم** : وقد أشير إليه في وقفية حيدر جلبي الشابندر ١٠٦١ هـ، وفي رواية لإبراهيم الدروبي في كتابه (البغداديون أخبارهم ومجالسهم)، أن مخزوم هو الحاج مخزوم بك بن الوالي العثماني حافظ أحمد باشا بن محمد (المؤذن في قلبه) وهو من أصل عربي.

(٢) **خان الصرافين** : ورد في وقفية محمد آغا الحاج سعد الله عام ١٢٢٩ هـ أنه أوقف ثلاثة أرباع الخان الواقع في سوق العطارين المعروف بخان الصرافين.

(٣) **خان اليهود** : ورد في وقفية رحمة بنت الحاج أمين الملا خضر على مسجد الخضيري المؤرخة في ١٢٣٤ هـ بوصفه من حدود دكان وقفية سوق العطارين في بغداد وسط شارع الرشيد.

(٤) **خان بكر** : يقع في سوق خان بكر المحدود من إحدى جهاته بخان مخزوم وأشير إليه في وقفية الحاج محمد أمين الجلبي الشيخلي عام ١٢٦٦هـ **(وقد هدم عند شق شارع الرشيد)**.

(٥) **خان المعملجي** : يقع في سوق خان بكر أشير إليه في الوقفية السابقة (وقد هدم عند شق شارع الرشيد).

(٦) **خان ورثة دينوس** : أشير إليه في الوقفية السابقة بحدود خان المعملجي، الواقع في سوق خان بكر.

(٧) **خان الباجه جي** : أشير إليه بنفس الوقفية السابقة وهو غير خان الباجه جي (**الواقع قرب المصبغة**).

(٨) **خان روبين (روبيل) اليهودي** : أشير إليه في الإعلام الشرعي ١٣١٣ هـ بوصفه يقع قريباً من خان الباجه جي.

(٩) **خان الدجاج** : أشير إليه في وقفية زمزم خاتون بنت علي افندي نقيب الأشراف عام ١٣٢٠ هـ بوصفه من مشتملات سوق العطارين، وكان ملتزمه الحاج مصطفى العطار ثم اشترته امرأة يهودية في الأربعينيات، **ولما** سافرت انتقل الملك إلى الطائفة الموسوية.

(١٠) **خان كبرخان** : خان كبير يحتوي على سراديب مستواه دون الزقاق (زقاق السيد عيسى) ويقع تماماً مقابل جامع بنات الحسن (**سوق حميد النجار**).

(١١) **خان لاله الصغير** : مقابل دربونة حسين بن روح وكان يشغله تجار الحلويات والمواد الأولية لها.

(١٢) **خان جني مراد** : (**إن سبب تسمية الخان** (**بجني مراد**) هو أنه عند احتراق الخان وانهيار بعض جبهته، ظهر وراءها كما ذكرنا سابقاً بناء فتخيل الناس أن البناء الذي ظهر كان من عمل الجن وذكرت إحدى المسنات من آل [الروز نامجي] الى الأستاذ د. عماد عبد السلام (**أن الخان كان يعود لعائلتهم** .. جاء في ص ٣٩٧ من كتاب (**البغداديون أخبارهم ومجالسهم**) لإبراهيم الدروبي أن الخان واقع في سوق العطارين حالياً وسوق مرجان سابقاً ويشتمل على طابقين شيده الحاج مراد الحاج علي عام ١٠٩٧ هـ ويحد بمسجد مخزوم وجعل إحدى الحجر الفوقانية الكبيرة مسجداً[٦].

(١٣) **خان الأمين**: يقع قرب خان لاله الصغير وهو مختص ببيع القافون.

(١٤) **خان الآغا الكبير**: يقع قرب شارع الخلفاء الآن وكان يشغل القسم الأكبر منهم مهدي الراوي.

الجوامع

(١) **جامع مرجان**: جاء في كتاب (دليل خارطة بغداد المفصل) **للمرحومين مصطفى** جواد وأحمد سوسة (لا تزال المدرسة المرجانية وكذلك الخان المسمى خان مرجان الذي كان من وقفها ... وقد شيد هذه المدرسة والخان أمين الدين مرجان مولى الشيخ أويس خان الأيلكاني الجلايري ٧٥٥ - ٧٧٣ هـ. فأسس المدرسة لتدريس الفقه الشافعي والحنفي وبنى عند باب المدرسة منارة، ولكثرة ما اعتاد الناس الصلاة في جامع المدرسة سميت جامع المرجان.

(٢) **مسجد مخزوم بك (مسجد النخلة)**: وهو جزء من خان مخزوم سمي (**بمسجد النخلة**) لوجود نخلة في باحته - يقول إبراهيم الدروبي كان واقعاً في سوق العطارين باتصال خان جني مراد وقد عفا أثره قبل مائة وخمسين سنة وحول هذا المسجد إلى دكاكين.

(٣) تربة حسين بن روح النويختي: وهو من علماء الدين في القرن الثالث عشر الهجري (**أحد النواب الأربعة للأمام المهدي**).

(٤) **جامع بنات الحسن**: هناك أكثر من جامع بهذا الاسم ولا نعرف من هن بنات الحسن ؟

(٥) **ذكر د. حميد مجيد هدو**: أن أحد المعمرين ذكر له بأن هناك في مكان ما قرب عمارة القادسية اليوم مسجداً كبيراً فيه سدرة معمرة وقد ضم الجامع إلى البناية .

الحمامات

(١) **حمام الشورجة**: حمام قديم كان موجوداً في القرن الحادي عشر الهجري وأشير إليه في وقفية محمد بن عثمان المؤرخة في ١٩ أغسطس ١٩١٩ على ذريته فوصفه مقابل علاوي الحنطة بالشورجة، أما إبراهيم الدروبي ففي ص٣٩٨ من كتابه البغداديون : " يعود إلى الوتري ويقع في وسط الشورجة، وقد هدم ١٣٥٧ هـ وشيد على إطلالة دكاكين لباعة الفاكهة والتمور .

(٢) **حمام السيد يحيى**: يقع في محلة سوق العطارين كما جاء في وقفية الحاج علي بن اسماعيل الكواز المؤرخة في ١٣٥٥هـ-١٩٣٩م وهو يعود إلى آل السيد يحيى.

المقاهي

لم ترد في الوقفيات وجود مقاهٍ في الشورجة وذلك بسبب غلبة النشاط التجاري ولكن كانت هناك مقهى صيفياً موسمياً تسمى (كهوة المعلكة) لأنها تقع على سطح إحدى علاوي الحبوب في الشورجة ويؤمها الزبائن من أهل المنطقة في ليالي الصيف، كما كانت مقهى صغيرة في نهاية الشورجة قرب قاضي الحاجات تسمى (كهوة قدوري العيشة) يرتادها قراء المقام ومنهم تعلم قراءة المقام عبد الرزاق الكبنجي (والد الفنان محمد الكبنجي).

العوائل التي سكنت المنطقة

كانت هذه المنطقة المجاروة لخان مرجان المعروفة (**بتحت الطاق**) تسكنها عوائل السادة (**الحسينية آل عيسى، آل العطار، آل الهادي**) وكان الزقاق الذي يسكنه السيد عيسى مثبتة عليه لوحة نحاسية مكتوب عليها (**السيد عيسى زقاق سي**) كما كانت هناك مكتبة عامة عامرة تعود لجدهم الكبير السيد عيسى أواخر القرن الثاني عشر ، تحوي الكثير من الكتب والمخطوطات العلمية والفقهية النفيسة، وكانت مفتوحة لجميع الزوار. وسكن في زقاق حسين بن روح السيد جعفر السيد هاشم والد الدكتور ضياء جعفر (**وزير الأعمار في العهد الملكي عام١٩٥٦**) والسادة الحسينية ولا تزال هناك (**ديواخانة**) وقف السادة الحسينية في الزقاق المذكور كذلك سكن السادة آل الطالقاني في دربونة الشالجي (**الحاج عباس**) وفي نهاية سوق الشورجة سكنت عوائل المرأياتي والطحان والشماع والوتري والقزاز والجرجفجي وعبد الرزاق الكبنجي، وذكر د. محمد محروس المدرس: إنه كانت في وسط الشورجة وعن يمينها أملاك تعود إلى عائلة والدته، كذلك لديهم حمام في نفس المنطقة وقد بيعت هذه الأملاك .

خاتمة ورؤية إجمالية

يتضح مما تقدّم أن سوق الشورجة مَرّ بعدة أطوار فكان أول مرة سوقاً زراعياً ثم سوقاً للريحانيين باعة العطور والأفاوية فسوقاً للعطارين، ثم غلبة عليه في العهود الأخيرة تسمية الشورجة، وكان طيلة هذه المدة الطويلة مركزاً تجارياً متقدماً ليس في بغداد وحدها، ولهذا كله كانت الشورجة لصيقة بحياة

الإنسان ولا يمكن أن نتصور هذه الحياة دون أن تجد دكاكين الشورجة وخاناتها مما يجعلها ممكنة ومستساغة. وهذا ما يوصلنا إلى ضرورة إجراء البحث الميداني والمسح الفولكلوري والإسراع بتسجيل المأثورات الشعبية تسجيلاً ميدانياً عملية لا تقبل التأخير أو التأجيل بل العمل الفوري السريع المتقن. إن التقدم الحضاري الجارف الذي أخذ يسير بخطى حثيثة في كافة مرافق حياة الإنسان سوف يقضي على معظم هذه المأثورات الشعبية التي تمثل ما أبدعه الإنسان الشعبي وأتقنه. ولقد التفتت غيرنا من الأمم إلى هذه الظاهرة فسجلت وجمعت مأثورات شعوبها وحافظت عليها لتكون مرجعاً للدراسة ومصدراً هاماً من مصادر البحث في عادات وتقاليد هذه الشعوب ولتكون بهذا نواة للدراسات الاجتماعية والاقتصادية .

ولقد التفتنا مؤخراً إلى هذه الناحية المهمة من حضارتنا الشعبية العريقة وبدأنا بتسجيل مأثوراتنا الشعبية والاعتناء بها والمحافظة عليها، على أن القيام بمثل هذا البحث الميداني والمسح الفولكلوري لمأثوراتنا الشعبية يتطلب نوعية خاصة معينة من الباحثين والدارسين ونعني بهم بصورة خاصة أولئك الذين ينزلون إلى ميدان البحث العملي والدراسة التسجيلية الميدانية .

فعملية المسح الميداني للمأثورات الشعبية تتطلب قبل كل شيء باحثاً ميدانياً متخصصاً بنوع معين من هذه المأثورات: الحكاية الشعبية والأغنية الشعبية والشعر الشعبي والرقص الشعبي والموسيقى الشعبية والفن والأزياء الشعبية والعادات والتقاليد بأنواعها وإلى غير ذلك .

على أن يتميز الباحث الميداني بميزات متعددة ليستطيع أن يقوم بعملية المسح الميداني هذه، فهو بالإضافة إلى وجوب معرفته بالمنطقة التي يتوجه إليها للقيام بهذا التسجيل الميداني معرفة جيدة، يجب عليه أن يتعرف عن كثب على عادات أهلها وطرق معيشتهم وأسلوب حياتهم، ويجب أن يتصف بالنباهة وسرعة البديهة وعدم التكلف، وكيفية مسايرة الناس والتبسط معهم ومجاراتهم في أحاديثهم والعيش معهم بالأسلوب الذي ألفوه في حياتهم اليومية .

إن أتباع هذه الطرق تجلب قلوب الناس إليه وبالتالي يكون محل ثقتهم فيما يروون له ويقدمون من معونة ومساعدة في تسجيل ما يريد أن يسجله. فاكتساب الثقة هو العامل الأول في نجاح مهمة الباحث الميداني. فأنت عندما تكتسب ثقة الناس يسهل عليك التبسط معهم فيشرعون بسرد ما شئت من الحكايات والأساطير والأغاني وغيرها، على أن على الباحث الميداني أن يتجنب الأسئلة المباشرة وكأنه معلم أمام تلاميذه، فالإنسان الشعبي سريع الانتباه وحذر وقوي الملاحظة كما أنه سريع التأثر. فهو عندما يرى أمامه إنساناً آخر وكأنه يمتحنه أو يستجوبه فيما تعود عليه ويختبره في أسلوب الحياة والمعيشة التي يحياها، يحجم عن الاسترسال في الحديث وينقطع عن الكلام بل قد يلجأ إلى المراوغة والظن في السائل شتى الظنون. وإن أجاب قد تكون إجاباته غير مستوفية الدقة والواقعية التي يتطلع إليها الباحث الميداني. بل قد يزيد الراوي الشعبي فيما يسرده أو ينقص ويختصر في البعض

الآخر، وهو في عمله هذا يكون مقتصداً ليضع الباحث في موضع حرج لا يستطيع التخلص منه وليرد له الاستجواب باستجواب أقسى وأمر، فيسد بوجه الباحث مجال الحديث فيقع حينذاك في متاهة لا يستطيع الخروج منها .

إن الدقة في التسجيل في العمل الميداني من أهم الصفات الأخرى التي يجب أن يتصف بها الباحث الميداني، وله بطريقة غير مباشرة أن يوجه الراوي الشعبي إلى ما يريد أن يستمع إليه بحيث - كما أسلفنا - لا يشعر الراوي الشعبي أن هذا التوجيه هو استجواب جاف أو امتحان لمعلوماته وأقاويله.

ونعود ونكرر مرة أخرى أن الإسراع بجمع المأثورات الشعبية عملية آنية مستعجلة يفرضها التقدم الحضاري السريع على أن تتسم هذه العجالة بالدقة والإتقان المتناهيين .

❊ ❊ ❊

الهوامش

١ - المخطوطات العراقية المرسومة في العصر العباسي - خالد الجادر - مطبعة الزهراء-١٩٥٢ ص٥٧.

٢ - عبد الرزاق الحسني - العراق قديماً وحديثاً - بيروت - مطبعة صيدا- سنة ١٩٥٨ ص١٨٥.

٣ - الأمثال البغدادية / الشيخ جلال الحنفي / ج الأول / مطبعة أسعد- بغداد - ١٩٦٢ ص٥٧.

٤ - مجلة التراث الشعبي - مجلة شهرية يصدرها المركز الفولكلوري في وزارة الإعلام - بغداد العدد(١٠) ١٩٧٢ - ص٦٢.

٥ - أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث - لونكريك - ترجمة د. جعفر الخياط - مطبعة اليقظة - بغداد ١٩٥٠ ص٥٧ .

٦ - عباس العزاوي - تاريخ العراق بين احتلالين - الجزء الأول - ص٥٤٠، ٥٤١ - مطبعة بغداد ١٩٣٥ .

الأصول العربية لأسماء المعادن في اللغات الأجنبية .. أو ما أهمله تاريخ العلم

مصطفى يعقوب عبد النبي

القاهرة - مصر

مقدمة

لعل القارئ المتتبع كتابات المستشرقين ومؤرخي العلم - عدا قلةٍ محدودة منهم - يستطيع أن يستخلص محورين أساسيين في جميع مؤلفاتهم:

المحور الأول: ويدورحول تجاهل العلم العربي كليّةً، حتى أن بعض المؤرخين من الغرب قد قسّموا العصور العلمية إلى عصرين رئيسيين؟ الأول: العصر الإغريقي ويمتد من سنة ٦٠٠ق.م - سنة ٢٠٠م. أما العصر الثاني، فهو عصر النهضة الأوروبية التي تبدأ من سنة ١٤٥٠م وحتى الآن[١].

وواضح من هذا التقسيم الجائر، أنه قد أسقط حقبة الحضارة العربية الإسلامية. وهي حقبة وسع ملكها قارات العالم القديم من الأندلس غربا إلى حدود الصين شرقا، وامتدّ زمنها ما يقرب من ثمانية قرون، وهو زمنٌ ليس بالقليل في عمر الحضارات، ولعل مرجع هذا التقسيم أنه كاد ينعقد الرأي عند جمهرة المستشرقين في القرن التاسع عشر إلى الاستخفاف بدور العرب في بناء الحضارة الإنسانية، والادّعاء بأن العرب بطبيعتهم لم يُخْلقوا للتفكير الأصيل المبتكر[٢].

أمّا المحور الثاني فيدور حول تضخيم دور الثقافة الإغريقية وتأثيرها في الثقافة العربية، بحيث يخيّل للمرء من خلال استعراض آراء المستشرقين، أن الثقافة العربية في زعمهم. ما هي إلا ثقافة يونانية قد كتبت باللسان العربي، مستندين في هذا الزعم إلى حركة الترجمة الواسعة النطاق التي جرت في العصر العباسي، والتي بلغت ذروتها في عصر الخليفة المأمون الذي كان يعطي وزن ما يترجم إلى العربية ذهباً مِثْلاً بمثل[٣].

وعلى سبيل المثال يقول مارتن بلسنر M.Plessner في الفصل الخاص الذي كتبه ضمن فصول كتاب "تراث الإسلام: "وبرغم معرفة المسلمين بالمنجزات العلمية للثقافات الأخرى، فإن علوم الإغريق كانت هي التي قدر لها أن توثر تأثيراً حاسماً على العلم الإسلامي"[٤]، وقد ردّد

هذا المعنى رنيه تاتون R Taton المشرف على موسوعة "تاريخ العلوم العام" بقوله: "إن النظرة القائلة بأن العلم العربي ناتج عن خليط أو تلقيح وتخصيب للمعارف العلمية من كل الأمم لا يثبت أمام الفحص، ان هيكلية الفكر العلمي العربي هي يونانية تماما تماماً[٥]".

أما المستشرق الفرنسي كارا دو فو Carra de Vaux فلا يتوانى عن الطعن الصريح في العرب حيث يقول: " لا ينبغي أن نتوقع أن نجد لدى العرب تلك العبقرية الخارقة، وتلك الموهبة المتمثلة في المخيلة العلمية، وذلك الحماس، وذلك الابتكار في الفكر، مما نعرفه عن الإغريق. فالعرب قبل كل شيء إنما كانوا تلاميذ للإغريق، وما علومهم إلا استمرار لعلوم اليونان التي حافظوا عليها ودعموها، وفي بعض الحالات طوروها وحسنوها[٦]".

تلك هي النظرة التي سادت في أوساط غالبية المستشرقين والمؤرخين، وهي نظرة أبرز ما فيها، الجهل الواضح، والتعصب الفاضح حيال العلم العربي. ولعل المستشرق اليوغوسلافي أحمد سمايلوفتش Smilovitch لم يتجاوز حدّ الصواب بإدراكه الدافع الخفي وراء مثل هذه الادعاءات وذلك في قوله: " ولعل بعض النفوس في الغرب قد أحست بالمرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الطارق الجديد - يقصد بذلك الحضارة العربية والمد الإسلامي- فأرادت إنكار فضله وأشادت بحضارة اليونان والرومان، وكان من نتائج صراع الشرق والغرب منذ قرون، وتفوق العرب على أوروبا أن صار الغربيون يشعرون بمذلّة سببها الخضوع للحضارة الإسلامية فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوروبا[٧]".

وحول هذا المعنى يقول مونتجمري وات M.Watt: " إننا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقر بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهوين من قدر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التأثير تجاهلا تاما، والواجب علينا أن نعترف اعترافاً كاملاً بهذا الفضل، أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف[٨]".

وبرغم هذا لم تعدم الحضارة العربية نفراً من المستشرقين والمؤرخين، قد تميزوا بقدر من الحيدة والموضوعية، فردّوا الحق إلى نصابه وأنصفوا العلم العربي، بل وأبرزوا دوره المؤثر في بناء الحضارة الإنسانية، نذكر منهم على سبيل المثال، جوستاف لوبون J.Le Bon الذي أوضح أن ما قام به العرب في ثلاثة أو أربعة قرون من اكتشافات، يزيد على ما حققه الإغريق في زمن أطول من ذلك بكثير[٩]، كما عبر ول ديورانت W.Durant أصدق تعبير عن مبلغ ارتقاء العلم العربي، حيث يقول في مؤلفه الشهير "قصة الحضارة": "وليس ما نعرفه من ثمار الفقر الإسلامي تلك القرون الثلاثة إلا جزءاً صغيراً مما بقي من تراث المسلمين، وليس هذا الجزء الباقي إلا قسماً ضئيلاً مما أثْمرته قرائحهم، وليس ما أثبتناه إلا نقطة في بحر تراثهم، وإذا كشف العلماء عن هذا التراث المنسي، فأكبر ظننا أننا سنضع القرن العاشر - يقصد القرن الرابع الهجري - من تاريخ الإسلام في الشرق بين العصور الذهبية في تاريخ العقل البشرى[١٠]".

المستشرقون وعلم المعادن عند العرب

وعلى هذا النحو من المزاعم البعيدة عن الموضوعية والنزاهة والحيدة، لم يترك المستشرقون ومؤرخو العلم، علماً من العلوم قد برع فيه العلماء العرب، إلا وأرجعوا هذه البراعة إلى التأثير الأجنبي الناجم عن حركة الترجمة والنقل - سواء أكان هذا التأثير يونانياً أم فارسيا أم هندياً وإن كان التأثير اليوناني - في زعمهم

- هو الرافد الأساسي الذي استمدت منه الحضارة العربية علومها وإبداعها.

وعندما نأتي إلى علم المعادن Mineralogy عند العرب، سوف نجد أنه لم يسلم هو الآخر من نظرة جائرة ترد معارف العرب العلمية فيه إلى أصول يونانية ممثّلةً في كتاب "الأحجار" المنسوب إلى أرسطو، يقول مارتن بلسنر في الفصل الذي تولى كتابته عن العلوم الطبيعية عند العرب ضمن فصول كتاب " تراث الإسلام": "كذلك فإن مؤلفات المسلمين في خواص المعادن والأحجار أثارت اهتمام الغرب، وكان المؤلفون يقبلون بشغف على الإفادة على "كتاب الأحجار" المنسوب لأرسطو"(١١).

ومن الغريب أن يذهب المستشرق اللبناني الأصل الدكتور فليب حتى Ph. Hitti في كتابه الموسوعي "تاريخ العرب، حيث يقول في هذا الشأن: " ولم يتقدم العرب كثيراً في علم المعادن مع أنه شديد الصلة بالكيمياء، وأقدم الكتب الباقية التي عالجت هذا الموضوع كتاب ألّفه عطارد بن محمد الحاسب (ربما كان الكاتب من أصل القرن التاسع)، ولكن هناك كتاباً أكثر شهرة من كتابه اسمه "أزهار الأفكار في جواهر الأحجار للتيفاشي الذي مات في القاهرة سنة ١٢٥٣م، وكتابه من أهم المراجع العربية بعد كتاب" بليني " والكتاب المنسوب لأرسطو. وقد ضبط البيروني في شيء عظيم من الدقة الوزن النوعي لثمانية عشر حجراً ومعدناً"(١٢).

ولقد جانب الدكتور حتي الصواب من عدّة أوجه، أولاها: أن التقدم العربي في ميدان الكيمياء - بشهادة المستشرقين ومؤرخي العلم الغربيين أنفسهم - إنما هو نتيجة طبيعية للتقدم الحاصل في المعادن لسببٍ بسيط للغاية، أن المواد الكيميائية التي لا غنى عنها في التجارب المختلفة، إنما هي من المعادن التي تستخرج منها سائر المركبات الكيميائية والأملاح المعدنية، وفي هذا يكاد يجمع المؤرخون الغربيّون على أن الكيمياء عِلمٌ عربيٌّ أصيل، فكيف يستقيم عدم تقدّم العرب في علم المعادن مع تقدمهم الفائق الحد في الكيمياء.

وثانيها: أن كتاب عطارد بن محمد الحاسب وهو كتاب "منافع الأحجار" ويبدو أن الدكتور حتى لم يطّلع عليه، إنما هو كتابٌ قليل الأهمية في علم المعادن، لأنه استأثر بالصفات الخفيّة كالرقى والتعاويذ الخاصة بالمعادن، الأمر الذي جعل عالماً شهيراً كالبيروني أن يهمله بل وينقده نقداً مرّاً في أكثر من موضع.

ولعل الأهميه الوحيدة لهذا الكتاب ، كما نراها من دراسة للدكتور عماد عبد السلام رؤوف- نقلاً عن جورج سارتون G. Sarton مؤرخ العلم الشهير - " أن عطارد قد أودع كتابه أسماء ما يزيد على أربعين حجراً، وهذا العدد يزيد عما عند اليونان بنحو الضعف "(١٣).

وثالثها: أنه عندما نأتي إلى كتاب الأحجار المنسوب إلى "أرسطو" الذي يظن فريق من المستشرقين أن العرب قد استمدوا منه معارفهم العلمية في علم المعادن، نجد أن الرأي السائد في أوساط غالبية المستشرقين أنه كتاب "منحول" وليس من مؤلفات أرسطو(١٤)، كما أنه ليس لأرسطو كتاب في الأحجار أصلا(١٥).

وأغلب الظن أن هذا الكتاب قد لفق زوراً إلى "أرسطو" الذي نسب إلى اسمه "عدد كبير" من الكتب المزيّفة قد ذكر منها كارل بروكلمن C. Brockelmman في كتابه الموسوعيّ الضخم " تاريخ الأدب العربي"(١٦)، وكان النحل والتلفيق من الظواهر السلبيه المعروفه في حركه الترجمة والنقل(١٧).

وإذا أردنا أن نتعرف على تراث اليونان في

الأصول العربية لأسماء المعادن في اللغات الأجنبية.. أو ما أهمله تاريخ العلم

المعادن فلا نجد خيراً من قول جورج سارتون مؤرخ العلم الشهير في هذا الشأن إذ يقول: " إن أقدم كتاب علميٍّ في الأحجار (المعادن والجواهر) من مؤلفات ثيوفراستوس Theophrastus، وهو في الحقيقة قطعة من كتاب، لكنها قطعة فيها طول (نحو عشر صفحات). ويجوز اعتباره رسالةً في صفة الأحجار. وهي أقدم رسالة بطبيعة الحال. وتصف خواص الصخور والمعدنيات المختلفة، وتبيّن مصادرها وفوائدها.

وقد خصص جزءاً كبيرا من رسالته ــــ نحو ربعها) في الجواهر، وهذا الجزء من الرسالة هو الذي أعجب الخلف أكثر من سواه، وفي وصفه للأحجار الكريمة علْم كثير من خواصها الطبيعة، ولقد جاءته معلوماته من كل ركن من أركان الدنيا التي عرفها الإغريق ومن هذه المعلومات ما هو قديم جداً، لعلّه من مصر أو من بابل، معلومات من قديم الأزل، أساطير شعبية ترجع إلى ما قبل التاريخ. فلا تأخذنا الدهشة حين نجد فيما يقول كلاما بعيد المسافة عن العقل، ورسالة ثيوفراستوس هذه هي المصدر الأكبر للباب السابع بعد الثلاثين من كتاب بليني Pliny في التاريخ الطبيعي، ومن طريق بليني كان أثرها في علماء الجواهر حتى العصر الحديث. وإذا وازنا بين ثيوفراستوس وبلينى رجح الأوّل. وبلينى- وإن جاء بعد ثيوفراستوس بما لا يقل عن أربعة قرون - أقل بكثير منه من الناحية العلمية، نعم لقد كانت معلومات بلينى أكثر، لكنها كانت يقينا أقل قيمة(١٨).

والحقيقة أن علم المعادن عند العرب - خلافاً لأي زعم ينادى بأصوله اليونانية - هو علم أبعد ما يكون عن التأثير اليوناني، أو على الأقل إن التأثير اليوناني فيه تأثير" ضعيف للغاية، ولا نجاوز الصواب إذا قلنا أنه إذا كان هناك تأثيرٌ يوناني على علم المعادن عند العرب فهو تأثيرٌ سلبيّ، بمعنى أن ما أدخل على علم المعادن من معطيات يونانية إنما هي معطيات لا تستقيم عقلاً ومنطقاً، بل هي أقرب للخرافات والأوهام، ويكفي للدلالة على ذلك ما أورده القزويني في كتابه "عجائب المخلوقات" من كم كبير من الخرافات والخواص العجيبة للمعادن والأحجار نقلاً عن أرسطو(١٩).

يبقى لنا بعد ذلك أن نحدد الأصول التي استمد منها علم المعادن عند العرب معطياته، ولعل القارئ قد يعجب إذا قلنا أن الأصول الأولى لعلم المعادن عند العرب هي أصول عربية بالدرجة الأولى، بالإضافة إلى رافدين آخرين هما؛ رافد فارسي وآخر هندي، ويمكن بشيءٍ من التحقيق والمراجعة التدليل على الأصل العربيٍ لعلم المعادن من خلال الشواهد التالية:-

١ - إن الوضع الجيولوجي لشبه الجزيرة العربية، خاصة الجزء الغربي منها، يتطابق إلى حدٍّ بعيد مع الجزء الشرقي من مصر المعروف بالصحراء الشرقية، من حيث نوعية الصخور الذي ينعكس بالتالي على التماثل والاتفاق في نوعية المعادن التي تحتويها تلك الصخور، فقد كان الوطن العربي في حقب ما قبل الكمبري Pre-Cambrian Era (ما يزيد على ٥٠٠مليون سنة) جزءاً من قارة عظيمة تسمى قارة حندوانا Gondwana وقد تكونت من صخور نارية ومتحولة وهي الصخور التي أطلق عليها صخور القاعدة Basement Rocks، حيث ترسبت فوقها جميع الصخور الرسوبية التابعة للعصور الجيولوجية التي تلت ذلك الحقب.

وتشغل صخور القاعدة ما يقرب من ١٠/١ مساحة جمهورية مصر العربية (في الجزء الجنوبي لشبه جزيرة سيناء والصحراء الشرقية بموازاة ساحل البحر الأحمر)، كما تشغل أيضا ٣/١ مساحة المملكة العربية السعودية في الجزء الجنوبي الغربي(٢٠).

وإذا علمنا أن المصريين القدماء قد تركوا مدنهم على ضفاف وادي النيل ليجوبوا الصحراء الشرقية بحثاً عن الذهب والنحاس وسائر المعادن لاسيما الأحجار الكريمة، التي يشيع وجودها في صخور القاعدة وأن براعتهم في الكشف والتنقيب عن المعادن من الأمور المشهورة في التاريخ، لايخالجنا أدنى شك في أن العرب القدماء سكّان شبه الجزيرة العربية كانوا على نفس القدر من البراعة في الكشف والتنقيب، لسبب بسيط للغاية، وهو أن أهم المدن في شبه الجزيرة العربية كانت واقعة في قلب صخور القاعدة مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة وجدة وقنفذة وجازان .... الخ .

إذاً فالعرب القدماء كانوا أقرب إلى متناول المعادن لاسيما الذهب والأحجار القديمة بحكم وقوع المدن الهامة في قلب صخور القاعدة التي تعتبر المصدر الرئيسي لمكامن الأحجار الكريمة ، فلم يتكلفوا حلاً ولا ترحالاً بحثا عنها ، فضلا عن أن قوافل الحجارة، لاسيما رحلتي الشتاء والصيف إلى اليمن جنوبا وإلى الشام شمالاً، كانت تخترق صخور القاعدة، الأمر كذي كان كفيلاً باستكشاف مواقع جديدة لتلك الأحجار.

لهذه الأسباب جميعا نجد أنه من الأمور الطبيعية أن يكون للعرب القدماء علم راسخ بالكشف والتنقيب عن الذهب والأحجار الكريمة التي هي عبارة عن طائفة مختارة من المعادن.

٢ - قد يستدل البعض من خطر وجود عددد من أسماء المعادن التي وردت في كتب التراث العربي أو مؤلفات العرب في علوم المعادن والأحجار ذات الأصول اليونانية، على أن العرب قد أخذوا معارفهم العلمية في هذا المجال نقلا عن اليونان - عن طريق حركة الترجمة - باعتبار أن وجود مثل هذه الأسماء اليونانية الأصل لهو شاهد لا يرقى إليه الشك عن مدى التأثير اليوناني في علوم المعادن عند العرب.

وقد يبدو هذا الرأي - لأوّل وهلة - على شيء من سلامة الاستدلال، إلا أنه يجب علينا أن نوضّح بعض الأمور التي لا يحسن إغفالها أو التقليل من شأنها إذا أردنا أن نعرف وجه الصواب أو الخطأ في هذه القضية:

الأمر الأول: إن ورود عدد من أسماء معادن الأحجار الكريمة، ذات الأصل اليوناني في مؤلفات العرب ليس دليلاً كافياً على اقتباس العرب لمعلوماتهم عن المعادن نقلا عن أرسطو أو غيره أو أن العرب لم يكونوا على علم بها إلّا في العصر العباسي الذي بدأت فيه حركة الترجمة، وعلى سبيل المثال فإنّ هناك أسماء مثل "الماس" و"الجمست" و"البلور" قد دخلت إلى العربية منذ زمن بعيد قبل عصر الترجمة نتيجة للتسرّب اللغوي الذي جرى بين اللغات مع بعضها البعض والذي جاء عن طريق الامتزاج التاريخي الطويل، أو عن طريق التجارة بين الشرق والغرب[٢١]، والدليل ذلك أن هذه الأسماء اليونانية الأصل يوجد لها ما يماثلها في اللغة العربية فالماس هو السامور" في العربية[٢٢]، والبلور هو " المها"[٢٣]، أمّا "الجمست" فيرجح البعض أنه " المعشوق" في العربية[٢٤].

الأمر الثاني: أنه خلافاً لأي زعم يرى أن بداية العلم العربي - وتحديداً علم المعادن - هو العصر العباسي الذي سادت فيه حركة الترجمة، نقل ثقافة وعلوم الأمم السابقة من يونان وفرس وهنود، فإن العرب كانوا على قدر لا بأس به من المعارف العلمية في المعادن منذ العصر الجاهلي، وهناك عدد من الشواهد التي ترجح علو كعب العرب القدماء فيما يخص المعادن والتعدين بصفة عامة والتي من أهمها:

الشاهد الأول: كثرة عدد المناجم القديمة في

شبه الجزيرة العربية، فهناك ١٧٨ منجماً للذهب والفضة[٢٥]. وكذلك ٢٨ منجماً للنحاس[٢٦]، وتعني هذه الكثرة براعة العرب القدماء في استغلال المعادن، وأن تلك البراعة عربيّة لحمة وسُدَى دونما أي تأثير خارجي.

الشاهد الثاني: أن العرب القدماء كانوا على حظٍّ عظيم في أصول التعدين واستخراج المعادن والدليل على ذلك أنهم أدركوا الأسس العلمية اللازمة في تهوية المناجم حتى يتسنى لهم استخراج المعادن[٢٧].

الشاهد الثالث: من المهن العربية القديمة التي لم تُلفت انتباه الباحثين، مهنة القائم باستخراج المعادن، والتي يقابلها في اللغة المعاصرة "عامل المناجم"، جاء في "اللسان: المعدِّن (بتشديد الدال وكسرها) الذي يُخْرِج من المعدن الصخر، ثم يَكْسرها يبتغي فيها الذهب[٢٨]، إذن فقد كانت هناك طائفة في شبه الجزيرة العربية تحترف التعدين قد توفرت لديها المعارف الخاصة بتلك المهنة، واستقامت لها المقومات المهنية في هذا الأمر.

الشاهد الرابع: أنّ من أبرز فترات النشاط التعديني، في شبه الجزيرة العربية فترة حكم الملك سليمان خلال القرن الثامن قبل الميلاد، فضلاً عن أن السيف اليماني صاحب الشهرة الواسعة في طول شبه الجزيرة وعرضها والذي لهج بذكره الشعراء، من المحتمل أن تكون صناعته قد نشأت وازدهرت اعتمادا على وجود بعض الخامات المحلية في منطقة صعدة باليمن[٣٠].

٣ - يعتبر "الجماهر في معرفة الجواهر" للبيروني من أشمل وأكمل ماكتب عن المعادن في التراث العلمي العربي، إن لم يكن أشملها وأكملها جميعا، كان من الطبيعي ألاّ يخلو كتاب من كتب التراث العربي من الأخذ أو الاقتباس عن الغير، سواء أكان هذا الأخذ أو الاقتباس عن طريق السماع أم النقل، وهو نهج حَرص عليه العلماء العرب من قبيل الأمانة العلمية وهو ما يعرف الآن في المصطلحات الحديثة بـ"توثيق المصادر"، وعندما نأتي إلى "الجماهر"، سوف نجد أن البيروني قد استمد بعض معارفه العلمية نقلا عن عالمين قد حدّدهما بالاسم، وهذان العالمان هما الكندي (١٨٥ -٢٥٢) الذي عرف بفيلسوف العرب. ونصر بن يعقوب الدينوري (٤١٠هـ)، وهو عالم بالأدب من كبار الكتاب له تصانيف منها "روائع التوجيهات من بدائع التشبيهات[٣١].

وقد أوضح البيرونى هذا بقوله: "ولم يقع إلى من هذا الفن غير كتاب أبي يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي في الجواهر والأشباه قد افترع فيها عذرته وظهر ذروته كاختراع البدائع في كل ما وصلت إليه يده من سائر الفنون فهو إمام المحدثين وأسوة الباقين، ثم مقالة لنصر بن يعقوب الدينوري الكاتب عملها بالفارسية لمن لَمْ يهتد لغيرها وهو تابعٌ للكندي في أثرها"[٣٢]....إلخ.

وبجانب هذين المصدرين، فقد اطلع البيروني على كتاب عطارد بن الحاسب إلا أنه لم يأخذ بما فيه أو ينقل عنه لكثرة ما به من الخرافات، يقول البيروني: ولعطارد بن محمد الحاسب كتاب سمّاه منافع الأحجار، أكثر فيه من هذا الباب، إلا أنه خلطه بمثل العزائم والرقى فاسترذل"[٣٣]، أمّا كتاب "الأحجار" المنسوب إلى أرسطو فيتلخص رأي البيروني فيه بقوله: "وما أظنه إلا منحولاً عليه"،[٣٤] وهو رأي له قيمته وخطره من البيرونى لأكثر من سبب فهو - أولاً - عالم بالأحجار الكريمة وخصائصها ويستطيع التمييز بين الغث والسمين فيما يتعلق بتلك الخصائص، وهو - ثانياً - قد قرأ لمن سبقه في هذا الفن من العلوم الطبيعية من عرب وغير عرب، ويمكن التمييز بين المنحول وغيره من المؤلفات وهو - ثالثاً-لم يستشهد في

"الجماهر" برأي ذي قيمة عن أرسطو برغم كثرة استشهاده نقلا عن معاصريه أو عمن سبقوه من العلماء العرب، أو نقلا عن سواهم من المؤلفات المترجمة.

وعلى وجه العموم فقد كانت تجارة الأحجار الكريمة، تجارة رائجة حتى فيما قبل عصر البيروني، حيث يقول في هذا الشأن: "وكانت الجواهر تغزر في أيام بني أمية وأوائل دولة بني العباس، حتى قالوا إنه كان يعمل منها أوان، ولهذا قال الشافعي: "لا يجوز استعمال أواني الياقوت والبلور لأن قيمتها فوق قيمة الذهب"[٢٤]. وبالطبع فإن أوّل ما يعتني به التاجر، هو العلم بمفردات تجارته، وليس أدلّ على رواج هذه التجارة سوى كثرة التجار، فقد ذكر نصر بن يعقوب عدداً كبيراً منهم. اضطرّ البيروني أن يذكر المشهورين منهم قائلا: " وتحامينا اتباعه لأن هذه العدة تتكاثر في الأزمنة والأمكنة وتشتهر عند الملوك الأجلة، وتتفاضل بحسب العلم والفطنة، وفوق كل ذي عليم"[٢٦].

الأصول العربيه لأسماء المعادن

من الحقائق المعروفة لعلماء اللغات المقارنة، أنّ اللغات تتمازج فيما بينها كما تتمازج الشعوب بالنسب والمصاهرة، وغير ذلك من وسائل احتكاك الشعوب بعضها ببعض، وليس من الغريب في شيء إن لم يكن أقرب إلى النتائج المنطقية التي تمليها طبيعة الأشياء، أن ينعكس هذا الاحتكاك تلقائياً على مفردات وألفاظ اللغات المختلفة، فتتأثر لغة قوم بلغة قوم آخرين، كماً وكيفا، ونعني بالكم هنا، قلة أو وفرة الألفاظ التي دخلت هذه اللغة أو تلك، أما الكيف فنعني بها طبيعة تلك الألفاظ ودلالتها.

ولعل من أوضح الدلائل على تأثير اللغات في بعضها البعض لغات شعوب أوروبا على تنوع واختلاف تلك اللغات، فالأوربيون حين يريدون معرفة جذر لفظة ما من لغتهم فإنهم يعيدونها إلى السكسونية أو اللاتينية أو الإغريقية أو السنسكريتية وأحيانا إلى العربية[٢٧].

وعندما نأتي إلى اللغة العربية سوف نجد أنها لم تكن بدعاً بين اللغات، فقد سرى عليها ما سرى على سواها من سُنن التطور والتأثر، وإنها لم تكن بمعزل عما جاورها من لغات فتبادلت معها الاقراض والاقتراض- إن جاز هذا التعبير- فدخل في مفرداتها من الألفاظ ما ليس من أصلها من الإغريقية والفارسية وغيرهما من اللغات ولابد أن القارئ للتراث العربي قد وجد أن العرب لم يهملوا هذا الجانب، فتصدوا له بالتأليف فيه والتنبيه عليه، ولعل أشهر المؤلفات التي اهتمت بالمعربات والألفاظ الدخيلة على اللسان العربي: المعرّب "للجواليقي"، كما لم يخل كتاب من كتب فقه اللغة من فصول تبين وتشرح تلك المعربات، كما فعل السيوطي في "المزهر" وكما فعل الثعالبي في "فقه اللغة"، هذا بالإضافة إلى ما درجت عليه معاجم اللغة وشروحها من التنبيه على الدخيل أو المعرب من الألفاظ، وعلى هذا الأساس فقد ثبت أن اللغة العربية قد أثرت في أكثر من مئة لغة في العالم، بما في ذلك الإغريقية واللاتينية، ويرجع هذا التأثير في البداية إلى التبادل التجاري، ثم بعد ذلك إلى سرعة انتشار الإسلام واتساع رقعة الفتوح الإسلامية، وبالتالي رسوخ الثقافة العربية في ثقافات الأمم المجاورة والبعيدة[٢٨].

وللدلالة على تغلغل الألفاظ العربية في اللغات الأوروبية، تقول المستشرقة الألمانية زجريد هونكه Z.Honke في كتابها الشهير "شمس العرب تسطع على الغرب" وقد اصطنعت حواراً طريفا بينها وبين عدد من زملائها قائلة لهم: "هلا علمتم أيضاً أن القفة (حقيبة) Koffer المعروضة هناك بالقرب من محفظة الجلد المراكشي Maroquin، وذاك قماش القطن Kattun، وهذا هو قماش

الموصل البديع، وهناك المهير (قماش من شعر الماعز) Mohair الناعم. وانطروا إلى ذلك القماش الشفاف Chiffon والدمقس Damast الفاخر المستورد من دمشق، إنها في غاية الروعة، تضاهى بعضها بعضا جمالاً ونعومة: وخاصة أن الألوان تضفي عليها سحراً خاصاً، تلك الألوان من الزعفران Safaran الذهبي والبرتقالي والقرمزي Karmasin.

هل تشعرون حين تدخلون عطارة ما بأنكم تقفون أمام اكتشافات عربية؟ فتجارة العقاقير، في حد ذاتها، تجارة عربية، أجل إن في لغتنا كلمات عربية عديدة، وإننا لندين- والتاريخ شاهد على ذلك - في كثير من أسباب الحياة الحاضرة للعرب، وكم أخذنا عنهم حاجات وأشياء زينت حياتنا بزخرفة محببة إلى النفوس، وألقت أضواء باهرة جميلة على عالمنا الرتيب، الذي كان يوما من الأيام قاتما كالحا باهتا"[٣٩].

وعندما نتناول أسماء المعادن، فإنه مهما قيل أن اسم هذا المعدن أو ذاك، هو اسم عربي أصيل أو أنه معرّب عن الهندية أو الفارسية فإن تلك الأسماء قد أصبحت جزءا من نسيج اللغة العربية، وأصلاً من أصول أدبياتها شعراً ونثراً دون الحاجة إلى البحث فيما إذا كانت عربية أصيلة أم معرّبة، ومن الجدير بالذكر أن اللغوي الشهير ابن جني قد حسم هذه القضية بقوله في كتابه "الخصائص": "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب.

ويؤكد هذا عندك أن ما أُعْرِب من أجناس الأعجمية قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها؛ ألا تراهم يصرفون في العلم نحو آجر وأبريسم وفيروزج وجميع ما تدخله لام التعريف.

وفيما يلي جملة من أسماء المعادن العربية والتي وجدت طريقها إلى لغات العالم المختلفة، كدليل لا يقبل الشك. بل كشاهد ليس إلى رده من سبيل حول تقدم العلم العربي في هذا المجال، لعله يقنع الذين في قلوبهم مرض حول دور العرب في بناء الحضارة الإنسانية:

١ - **الماركازيت Marcasite**: أي المرقشيتا في أدبيات التراث العلمي العربي. ويتكون هذا المعدن من كبريتيد الحديد، وقد اشتق هذا الاسم من اللغة العربية التي تعني خليط من معدني البيريت Pyrite والماركازيت[٣٩].

ويقول الكرملي: أن المرقشيتا لم يذكرها اللغويون، لكن ابن البيطار والكثير من أهل الصنعة وأرباب علم المعادن ذكروها وقالوا أنها البوريطس - أي البيريت Pyrite- وقد اقتبسها منا الغرب ونحن اقتبسناها من الآراميين[٤٢].

٢ - **البوراكس Borax**: ويتكون من بورات الصوديوم المائية، وقد اشتقت من "البورق" المعربة نقلا عن الفرس[٤٣]، ومن الجدير بالذكر أنه قد اشتق من البوراكس أو البورق اسم عنصر البورون Boron.

٣ - **السينابار Cinnabar**: ويتكون من كبريتيد الزئبق، وقد اشتق هذا الاسم من الزنجفر "وهي لفظة معربة عن الهندية وتعني الصبغ الأحمر[٤٤].

٤ - **الزيركون Zircon**: ويتكون من سيليكات الزيركونيوم، وهذا الاسم مشتق من اللغة الفارسية[٤٥]، ومعنى هذا أنه لفظ معرب عمّا جاء في "المعرب للجواليقي": "الزرجون: الخمر، فارسي معرب، وأصله "زركون" أي لون الذهب"[٤٦]، ومن الواضح أن عنصر الزيركونيوم Zirconium قد اشتق اسمه من الزيرقون، ومهما كان هذا الاسم معرباً عن الفارسية أو غيرها، فإن الغرب قد عرفه عن طريق مؤلفات التراث العلمي العربي التي ترجمت إبان عصر النهضة الأوروبية.

٥ - **الجبس Gypsum**: ويتكون من كبريتات الكالسيوم المائية مشتق من "الجص"[٤٧].

٦ - **الريالجار Realgar**: ويتكون من كبريتيد الزرنيخ أصله "رهج الغار" أي مسحوق المنجم(٤٨).

٧ - **الآزوريت Azurite**: ويتكون من كربونات النحاس القاعدية قد اشتق من كلمة "الأزرق" العربية نسبة إلى لون المعدن الأزرق[٤٩].

٨ - من المعادن الشهيرة في عالم الأحجار الكريمة معدن اللازوريت Lazurite والذي يعرف في أدبيات اللغة العربية باسم "اللازورد" ويتكون هذا المعدن بصفة رئيسية من سيليكات الألمنيوم والصوديوم، وقد اشتق اسمه كالمعدن السابق من اللون الأزرق، حيث يتميز هذا المعدن بلونه الأزرق اللامع bright-blue color)[٥٠]. يقول الكرمي: "اللازورد كلمة فارسية يراد بها حجر كريم مشهور بحسن لونه الأزرق السماوي، سماه الإفرنج Lapis Lazuli أي الحجر الأزرق واشتقوا منه اسما للون السماء عندهم فقالوا L`azur، وقد أخذوا كل ذلك عن طريق العرب لا عن الفرس أنفسهم"[٥١].

٩ - **التلك Talc**: ويتكون من سيليكات الماغنيسيوم المائية، وقد اشتق الاسم من الطلق العربية[٥٢].

١٠ - **العنبر Amber**: وهو المعدن المعروف الذي يدخل ضمن إطار الأحجار شبه الكريمة والذي يتخذ منه حبات المسابح، وهو من المواد العضوية التي تتكون من الكربون والهيدروجين والأكسجين[٥٣]. وإذا كان ما سبق ذكره من أسماء المعادن التي يكاد ينطق أصلها العربي الصريح بكل لغات العالم، هي من الأمور التي لا تحتاج إلى شرح أو بيان، غير أن هناك عددا من الأسماء، وتحديدا من أسماء العناصر، والتي لها أوثق الصلات بالمعادن والصخور، وإلى حدٍّ ما بالكيمياء، بحاجة إلى قدر من البحث والتحقيق والمراجعة.

وفيما يلي أسماء تلك العناصر:

١ - **الكالسيوم Calcium**: و هو أحد العناصر ذات الوفرة على سطح القشرة الأرضية، وأهم مصادره في الطبيعة معدنان؛ الأول: الكالسيت Calcite ويتكون من كربونات الكالسيوم، وهذا المعدن هو المكون الرئيسي للحجر الجيري والرخام، أما الثاني: الجبس (الجص) والذي قد سبق أن ذكرناه، ويعقد البعض أن اسم الكالسيوم مشتق من " كالكس" Calix وهو الاسم اللاتيني للجير[٥٤]، ومن المعروف أن الحجر الجيري من أهم مواد البناء منذ أقدم العصور ويكفي للدلالة على ذلك؛ الأهرامات والمعابد المصرية القديمة وجميعها من الأحجار الجيرية. ولاتقتصر أهمية الحجر الجيري على البناء فحسب، بل يمكن استخدامه أيضا في الطلاء. وذلك عن طريق حرقه في الهواء ليتكون ما يعرف بـ"الجير الحي" (أكسيد الكالسيوم) وعند إطفائه بالماء يتكون "الجير المطفي" (هيدروكسيد الكالسيوم) حيث يستخدم في صناعة الملاط Mortar الذي يستخدم بدوره في طلاء المباني والحوائط[٥٥]، أما الجبس فإنه يستخدم كذلك كطلاء للمباني، وذلك بتسخينه حتى ١٢٠ درجة مئوية حيث يتحوّل إلى ما يسمى بـ "عجينة باريس Plaster of Paris وهي التي تستعمل كطلاء للحوائط[٥٦].

واتساقا مع تداعي الألفاظ ذات الأصول العربية فهناك لفظ ثان لا يجدر بنا أن نغفل عن ذكره، وهو "المرمر" أي الرخام - Marble والذي يتكون بصفة أساسية - كما هو معروف - من معدن الكالسيت، فلم يستقر الرأي في قاموس "وبستر" الشهير على رأي واضح، فتارة يرجعها

إلى الفرنسية القديمة نقلا عن كلمة Marbre وتارة أخرى يرجعها إلى اللاتينية نقلا عن كلمة marmor، وتارة ثالثة يرجعها إلى اليونانية نقلا عن كلمة marmaros[٥٧].

غير أننا نرجح - وهو رجحان يرقى إلى مرتبة التوكيد واليقين - أن اللفظين كما وردا في اللغة الإنجليزية وسائر اللغات الأوروبية، هما من الألفاظ العربية، حيث جاء في "اللسان": "الكلس مثل الصاروج يبنى به؛ وقيل: الكِلْس ما طُلي به حائطٌ أو باطن قصر، شبه الجص من غير آجرّ؛ قال عدي بن زيد العبادي:

شـــاده مــرمــراً وجـلّـلـه كِـلْـ

سَـاً فـلـلـطـيـر فـي ذراه وكـورُ"[٥٨]

وإذا علمنا أن عديا بن زيد هذا، كان شاعراً جاهليا[٥٩]، وإذا علمنا أن الشعر الجاهلي هو من أصح الكلام في اللغة العربية، وأنه الأساس لدى أصحاب المعاجم وشروح اللغة في الاستشهاد به، وإذا علمنا كذلك أن الصخور الجيرية، سواء أكانت من الرخام (المرمر) أم من الأحجار الجيرية (الكلس) هي من الصخور ذات الوفرة والانتشارفي شبه الجزيرة العربية، أي أنها في متناول أيدي وبصر العرب القدماء الذين لم يتركوا شاردة أو واردة من مفردات بيئتهم دون أن يضعوا لها اسماً وربما أكثر من اسم مما تحفل به اللغة العربية من مترادفات، وإذا علمنا كل هذا يتأكد لدينا-دون أدنى شك - أن كلا من "مرمر" والتي اشتقت منها كلمة Marble و"كلس" والتي اشتقت منها كلمة Calcium ومشتقاتها من المركبات الكيميائية، هما لفظتان عربيتان من صحيح اللغة.

٢ - الصوديوم Sodium: يذكر العالم الألماني ريمي H.Remy في كتابه الموسوعي الضخم "الكيمياء غير العضوية"، والذي تُرجِم إلى أكثر من لغة، والذي حرص على ذكر نبذة تاريخية لكل عنصر من العناصر الكيميائية، فقد ذكر ضمن السياق التاريخي عن عناصر الأقلاء أنه: "ذُكرت في كتاب العهد القديم مادة اسمها نيتر Niter كانت تستخدم في الغسل والتنظيف، وكانت هذه المادة معروفة لقدماء المصريين، ثم ذكرها أرسطو وديوسكوريدس Dioskorides تحت اسم "نيترون" والتي صارت "نيتروم" في الكتابات اللاتينية ولم تكن هذه المادة غير الصودا أو البوتاس، حيث لم يكن بينهما فيما مضىأي اختلاف . ولقد تطوّر الاسم أيام الكيميائيين العرب فى القرون الوسطى إلى لفظ "نطرون" الذي ذكر فيما كتبه جابر - يقصد جابر بن حيان الكيميائي العربي الشهير - في القرنين الرابع والخامس عشر مطابقاً للفظ "القلية" الذي كان يستخدمه هذا العالم، ولفظ "صودا" الذي ورد ذكره أيضا لأول مرة في ذلك العهد"[٦٠].

والحقيقة أن "النطرون" Natron وهي مادة طبيعية تتكون من كربونات الصوديوم، قد وردت كثيراً في مؤلفات العلماء العرب، قد اشتقت من "وادي النطرون" ويقع ما بين القاهرة والإسكندرية ويعد هذا الوادي من أهم مصادر النطرون حتى في الوقت الحالي، وقد استخدم قدماء المصريين النطرون في عمليات متعددة وخاصة في التحنيط[٦١]، ومن الجدير بالذكر أن هناك معدنا قد اشتق اشتقاقا مباشرا من لفظة "النطرون" وهو معدن الناترولیت Natrolite ويتكون من سيليكات الصوديوم والألمنيوم المائية، ويحدّد بتختين معنى "الناترولیت" بأنه" حجر الصوديوم" Sodium Stone[٦٢].

إذاً فالنطرون كان معروفاً فى مصر القديمة وانتقلت تلك المعرفة إلى اليونانيين بحكم الصلات التجارية بين مصر واليونان في تلك الفترة، وبحكم الصلات العلمية حيث أمضى عدد من علماء

وفلاسفة اليونان شطرا من حياتهم يتعلمون في مدرسة الإسكندرية، مما هو معروف ومشهور في هذا الشأن. ومن المرجّح أن تلك المعرفة قد انتقلت إلى العرب بفضل حركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي، ثم ما لبثت هذه اللفظة المعربة عن اللغة المصرية القديمة أن انتقلت بحروفها إلى اللغات الأوروبية نقلا عن المؤلفات العلمية العربية التي تمت ترجمتها إبان عصر النهضة الأوروبية.

أما لفظ "الصودا" Soda فهو لفظ عربي الأصل إذ إنه اشتق من لفظ "الصداع" العربية[٦٣]. وإذا كان الشيء بالشيء يذكر - كما يقال - فإن لفظة Alkali إنما هي "القَلِي" العربية[٦٤] باعتبار أن عنصر الصوديوم المشتّق- بطبيعة الحال - من "الصودا". من أهم عناصر الأقلاء، كما أن العلم الذي يتناول هذه المواد وأشباهها هو: علم "الكيمياء" Chemistry وهو اسمٌ عربي الأصل[٦٥]، ومن الطريف أن العالم الروسي "بتختين" Petechten يرى أن اسم "الصودا" قد استخدم لأول مرة في القرن السابع عشر، وإن لم يحدّد أصل التسمية[٦٦]، كما يذكر هذا العالم أيضا أن "الصودا" Soda لها ما يرادفها في علم المعادن ويحدد معدنين بالاسم هما: معدن "النتريت" Natrite ومعدن" النطرون Natron"[٦٧]، أي أن "الصودا" و"النتريت" و"والنطرون" ليست سوى أسماء لمسمى واحد، وهو أمر وارد في تسميه المعادن، كما تحرص المراجع الأجنبيه في علوم المعادن على ذكرها والتنبيه عليها.

وقد اشتقت من "الصودا" العربية أسماء المعادن والتي يدخل في تركيبها عنصر الصوديوم مثل نيتر الصودا Soda Nitre (نترات الصوديوم) والصوداليت Sodalite (سيليكات الصوديوم والألمنيوم) وغيرهما مما تحفل به مراجع علوم المعادن في لغات العالم.

ولأن البحث في الأصول العربية لأسماء المعادن والعناصر في اللغات الأجنبية، هي رحلة متشعبة الدروب والمسالك، وربما كان أصدق وصف لها ما جاء على لسان شوقي في بيته المشهور " إن الرواية لم تتم فصولا" ، فإن مادة "النيتر Niter" التي كانت معروفة لدى قدماء المصريين، والتي صارت فيما بعد "النيتروم Natrium" في اللغة اللاتينية والتي منها كان الرمز الكيميائي للصوديوم؛ Na المعروف والشائع الاستعمال في المعادلات الكيميائية، فإن هذه المادة المشتقة تسميتها أصلا من "النطرون" العربية أو المعربة على وجه الدقّة، قُدّر لها أن تكون سبباً - وإن كان عن طريق غير مباشر - في تسمية عنصر أبعد ما يكون عن العربية نسباً. وهذا العنصر هو النيتروجين Nitrogen.

وتبدأ فصول القصة بمعرفة كيفية نشأة "الصودا" (النطرون)؛ وتتلخص هذه النشأة في أن مياه البحيرات المالحة الغنية بعنصر الصوديوم تتعرض في المناخ الصحراوي الجاف إلى التبخير المستمر مما يؤدي إلى ترسيب أملاح كربونات الصوديوم (الصودا) على هيئة قشرة هشة بيضاء تغطي السطح[٦٨] غير أن هناك معدناً آخر يتكوّن بطريقة مماثلة وفي نفس الظروف المناخية الصحراوية الحارة والجافة، وهو معدن "نيتر الصودا Niter Soda" أو ملح بارود شيلي Chile Saltpeter، حيث تتم عمليات التحلل البيوكيميائي للمواد العضوية الحاملة لعنصر النيتروجين والتي تكون غالبا من فضلات الطيور لتكون في النهاية مركب نترات الصوديوم، المعروف في علم المعادن باسم "نيتر الصودا".

وإذا كان من المفهوم والمنطقي وجود لفظة "الصودا" باعتبار أن عنصر الصوديوم هو أحد شِقّي هذا الملح، أمّا وجود لفظة "النيتر" فهو باليقين مرجعه إلى التشابه إلى حد التطابق في

طريقة نشأة "النطرون" ذو الشهرة التاريخية في مراجع الآثار والجيولوجيا الاقتصادية.

ولأن "النيتر" قد أصبحت دالةً على وجود "النترات". وعندها اكتشف الكيميائيون عنصر النيتروجين في الهواء الجوي، أطلق عليه "شيل" Scheele في عام ١٧٧٢م اسم "الهواء الفاسد"، أما "لافوازييه" Lavoisier الكيمياتي الفرنسي الشهير فقد أسماه آزوت "نسبة إلى الكلمات اليونانية التي تعني "لا حياة"، وترجع التسمية الإنجليزية للنيتروجين إلى وجود النيتروجين في جزيئات بعض المعادن المنتشرة والمعروفة باسم نيتر[٧٠]، وعلى ذلك فكلمة "النيتروجين" تعني العنصر المكون للنيتر، باعتبار أن المقطع "جين" تعني مكوّن[٧١]، وعلى سبيل المثال فإن الغاز المعروف باسم "الهيدروجين" Hydrogen معناه مكوّن الماء، إذ إن المقطع: "هيدرو" Hydro تعني الماء"[٧٢].

ولعل المعنى الوحيد الذي يمكن لنا أن نستخلصه من ذلك كله، هو أن اسم النيتروجين يدين بشطر منه إلى اللغة العربية.

٣ - **الزرنيخ** Arsenic: هو اسم عربي نقل إلى اللاتينية تحت اسم "أرزينكوم" Arsenicum ومنه جاء في الإنجليزية "ارزينك" Arseni[٧٣]، يقول العالم ريمي في سياق الحديث عن تاريخ الزرنيخ: "أمّا تحضير الزرنيخ فقد ورد ذكره لأول مرة في كتابات ألبرت ماجنوس Albert Magnus في القرن الثالث عشر[٧٤].

وقد يبدو من هذا القول أن ألبرت ماجنوس هو عالم من علماء الكيمياء وأنه أول من قام بتحضير الزرنيخ، غير أن الحقيقة خلاف ذلك تماما، لأن ريمي قد قصد بقوله هذا: إن أوروبا لم تعرف طريقة تحضير الزرنيخ إلا من كتابات ألبرت هذا، وألبرت ماجنوس أو كما يطلق عليه أحيانا ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠ م) إنما هو مستشرق ألماني توفر على دراسة كنوز الثقافة العربية، وصنف كُتبا في الحيوان والنبات، أما في الفلسفة فقد اقتبس عن الفارابي وابن سينا والغزالي واستعان بشروح ابن رشد ...الخ.

ومن الأمور ذات الدلالة الخطيرة والتي لم يفطن إليها كثير من الباحثين، تلك الإشارة المتعلقة بألبرت الكبير والتي أوردها فرانك أدمز F. Adams مؤرخ الجيولوجيا في مؤلفه الشهير "مولد وتطور العلوم الجيولوجية"، إذ أشار أدمز إلى أن ألبرت الكبير قد ألّف في سنة ١٢٦٠م كتاباً من خمسة أجزاء تناول في الجزأين الأولين منها؟ المعادن والأحجار، وقد نقل أدمز عن ألبرت نفسه اعترافه بأنه قد استمد نظرية أصل الأحجار من ابن سينا[٧٦].

إذاً فقد عرفت أوروبا طريقة تحضير الزرنيخ نقلا عن مؤلفات التراث العلمي العربي عبر ترجمة ودراسة ألبرت الكبير لتلك المؤلفات.

٤ - **الأنتيمون** Antimony: هو أحد العناصر المعروفة بندرتها في سطح القشرة

الأرضية، والذي يتميز بلونه الأسود البراق. ولهذه الخاصية فقد استخدم قديماً في تكحيل العيون، وحتى الآن ما تزال مركباته تستخدم في مستحضرات التجميل لنفس الغرض، ومن أهم مصادره المعدنية معدن "الأنتيمونيت Antimonite الذي يتكون من كبريتيد الأنتيمون.

يقول العالم الكيميائي "ريمي" في سياقه التاريخي حول هذا العنصر: "كان كبريتيد الأنتيمون معروفاً في القرون الغابرة، وكان يستخدم لإكحال العيون والرموش، وكان معروفاً عند الإغريق باسم "ستيمي" وعند الرومان باسم "ستيبيوم" Stebiuem، ثم انحدر إلينا لفظ الأنتيمون المشتق على ما يحتمل من اللغة العربية، وانتقل الاسم من الخام إلى الفلز[٧٧]،

ليس هذا فحسب، فإن الدكتور التونجي ينقل عن كتاب وولت تايلور Walt Taylor، والذي عنوانه: Arabic Words in English التاريخ الذي وردت فيه لفظة Antimony - أي الإثمد العربية - إلى اللغة الإنجليزية والتي حددها بسنة ١٤٧٧م[٧٨].

والحقيقة أن لفظ "أنتيمون" قد اشتق من الكلمة العربية "إِثْمد"، جاء في "اللسان":الإثمد: حجر يتخذ منه الكحل، وقيل: ضرب من الكحل؛ وقيل: هو نفس الكحل، ويقال: فلان يجعل الليل إثمدا، أي يسهر، فجعل سواد الليل لعينيه كالإثمد[٧٩].

ومن الطريف في الأمر أن اليونان لم تعرف هذا الحجر إلا على يد الرحالة والجغرافي الشهير "بليني" (٢٣- ٧٩م) الذي وجد نساء الشرق يستخدمنه في الاكتحال. ومن الجدير بالذكر أن "بليني" هو الذي أطلق عليه هذا الاسم، غير أن لفظة "أنتيمون" المشتقة من "الإثمد" العربية[٨٠]، والتي قد غلبت شهرتها على ما عداها لتبقى دليلا حيا يطالع كل المشتغلين والدارسين لعلوم الكيمياء والمعادن على فضل سبق العرب، وهو فضل لا سبيل لإنكاره أو تجاهله.

خاتمة

قد يبدو لأول وهلة أن البحث في أصول الألفاظ، إنما هو ضرب من الترف العقلي الذي برع فيه الأكاديميون والباحثون في اللغات المقارنة، غير أن الحقيقة لها وجهها الآخر غير المنظور، وهذا الوجه هو المجهول في تاريخ العلم، أو أن تاريخ العلم قد مر عليه مروراً عابراً برغم أهميته، وبرغم أحقيته في الوقوف عنده واستخلاص النتائج التي قد تفضي في كثير من الأحيان إلى سبق عربي مجهول.

إن الذين يضخمون من حجم الحضارة الإغريقية، ويخلعون عليها ما شاء لهم من الأوصاف كـ"المعجزة اليونانية" وهو الوصف الذي سار- في رأي غالبية المستشرقين ومؤرخي العلم - مسرى الحقائق والمسلمات، إنما يهدفون من طرف خفي إلى إنكار دور العرب في بناء الرصيد المعرفي للإنسانية، ولعل بنيامين فارنتن B.FARRANGTON وهو واحد من غلاة المتعصبين للحضارة الإغريقية حيث يرى أن العلم الحديث إنما هو امتداد لعلم الإغريق بعد فترة انقطاع تزيد على ألف سنة كما جاء في كتابه "العلم الاغريقى": "عندما بدأ العلم الحديث في إظهار دلائل الحياة الزاخرة في القرن السادس عشر أحس كثير من الرواد- وكانوا في إحساسهم من الصادقين - أنهم إنما يستأنفون التراث الإغريقي القديم الذي انقطع لفترة تزيد على الألف عام، كان عملهم الجديد في نظرهم، امتداد للعلم القديم، وكانت الكتب الإغريقية القديمة التي يسرها لهم اختراع الطباعة، هي خير مايمكنهم الحصول عليه؛ إذ كانت في الواقع آخر ما كتب في فروع المعرفة المتباينة"[٨١]. غير أنه لم يملك سوى الاعتراف - تسليماً بما أسفرت عنه الأبحاث العلمية - بأن الحضارة الاغريقية مدينة لحضارات سبقتها وهي الحضارات التي ازدهرت في أحواض الأنهار الثلاثة الكبيرة: النيل ودجلة والفرات[٨٢]، وأن علمي البترول والمعادن من العلوم المشهود بهما للبابليين والمصريين والتي ارتبطت بالنشاط العلمي في حفر المناجم والتعدين[٨٣]، ليس هذا فحسب بل إنه يعترف بما هو أخطر من ذلك وهو: أن احتقار العمل اليدوي قد أدّى إلى تعويق تقدم العلوم الطبيعية والآلية (الميكانيكية) والكيميائية في بلاد الإغريق[٨٤].

ومن الطبيعي أن تكون المعادن ودراستها من ضمن العلوم التي تتطلب جهدا يدويا وعضلياً، سواء أكانت في البحث والتنقيب أم في الاستكشاف والدراسة، ولعل المعنى الوحيد الذي يمكن استنتاجه من هذا الاعتراف هو؛ أن علوم

المعادن وعلوم الكيمياء كانت خارج دائرة ما أطلق عليه: "المعجزة اليونانية".

نخلص من هذا لنقول: إن العلماء العرب لم يكونوا بحاجة إلى كتاب ملفق ومنسوب زورا إلى أرسطو ليعلمهم ما جهلوه من علم المعادن؛ لأن معرفة العرب بهذا العلم أصيلة وراسخة منذ القدم. ولعل القارئ للشعر الجاهلي سوف يطالع الكثير من أسماء الأحجار الكريمة - وهي طائفة مميزة من المعادن - كدليل لا يقبل الشك على قدم ورسوخ هذا العلم عند العرب.

ويبقى لنا سؤال على قدر كبير من الأهمية وهو: منذ متى كانت اليونان تشتهر بالأحجار الكريمة؟ إن أبسط مفاهيم وأسس الجيولوجيا الاقتصادية تسقط مثل هذه المزاعم، لسبب بسيط للغاية وهو أن تجارة الأحجار الكريمة في العالم القديم كانت غالبيتها حكراً على الهند وسيلان، وهما البلدان اللذان كانت لهما أوثق الصلات التجارية مع شبه الجزيرة العربية منذ العصر الجاهلي.

* * *

الهوامش

١. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه:١٥.

٢. في تراثنا العربي الإسلامي: ٥٨.

٣. الترجمة في العصر العباسي، مجلة "جذور" ع١٥س ١٤٢٤هـ: ٦٤٣-٦٦٩.

٤. تراث الإسلام: ج ٢ / ٣١٤.

٥. تاريخ العلوم العام: ج ١ /٤٤٠.

٦. فضل الإسلام على الحضارة الغربية: ٤٦.

٧. فلسفة الاستشراق ٤٣.

٨. فضل الإسلام على الحضارة العربية: ص ٨.

٩. حضارة العرب: ٤٢٧.

١٠. قصة الحضارة: ج ١٣م ٢١٣.

١١. تراث الإسلام: ج ٢/٢٦٧.

١٢. تاريخ العرب: ج ٢/٤٨٥.

١٣. منافع الأحجار...دراسة في أول مخطوط عربي في علم الأحجار الكريمة. مجلة

المورد: مج ١٥. ع ١س ١٩٨٦م: ٩١.

١٤. دائرة المعارف الإسلامية: ج ١٣ / ٣٧٨.

١٥. منافع الأحجار. المورد: مج ١٥ ع ١س ١٩٨٩م: ٩٢.

١٦. تاريخ الأدب العربي: ج ٤/٩١وما بعدها.

١٧. مؤلفات العرب في علوم المعادن بين النقلة والنساخ. مجلة "الدارة" :ع ٤س ١٤١٠هـ:١٧٦-٢٠٦.

١٨. تاريخ العلم: ج ٣/ ٣٠٠.

١٩. عجائب المخلوقات: ٢٤٢- ٢٨١.

٢٠. الثروة المعدنية في العالم العربي: ٩.

٢١. عبقرية العرب في لغتهم الجميلة: ٤٨.

٢٢. نشوء اللغة العربية: ٩٣.

٢٣. المصدر نفسه: ٩١.

٢٤. نخب الذخائر: ٦٨.

٢٥. الجوهرتين العتيقتين: ٣٢٢.

٢٦. المصدر نفسه: ٣٢٨.

٢٧. العرب أول من عرف الأكسجين: مجلة "الخفجي"ع ٢س ١٤٢٥هـ: ١٢.

٢٨. لسان العرب لابن منظور: ج ٤/ ٢٨٤٤.

٢٩. تنمية الموارد المعدنية في الوطن العربي: ٢٧٩.

٣٠. المصدر نفسه:٥٠٧.

٣١. الأعلام: ج٨/٢٩.

٣٢. الجماهر: ٣١.

٣٣. المصدر نفسه: ٢١٧.

٣٤. المصدر نفسه: ٢١٧.

٣٥. المصدر نفسه: ٥٤.

٣٦. المصدر نفسه: ٣٢.

٣٧. عبقرية العرب في لغتهم الجميلة:٥٩

٣٨. المصدر نفسه: ٥٨.

٣٩. شمس العرب تسطع على الغرب: ١٩.

٤٠. الخصائص: ج١/ ٢٥٧.

41. Petechten A., Course of Mineralogy, P. 214.

٤٢. نخب الذخائر: ١٥.

٤٣. المصدر نفسه: ٤٣.

44. Petechten A., Op cit., P.214.

45. Webster's New Collegiate Dictionary, P.513.

٤٦. المعرب:٤٦.

٤٧. شمس العرب تسطع على الغرب: ٥٤٤.

48. Webster,Op. cit,P.704.

49. Op cit,P .63.

50. Op cit.,P .63.

٥١. نخب الذخائر: ٩٢.

52. Webster, Op cit,P.866.

53. Op cit.,P .28.

٥٤. عناصر الكون: ١٧٠.

٥٥. الكيمياء العامة وغير العضوية:ج٢/ ١٢٤.

٥٦. المصدر نفسه:ج ٢/ ١٢١.

57. Webster, Op cit., P. 513 .

٥٨. لسان العرب: ج٥/ ٣٩١٥.

٥٩. الأعلام:ج٤/ ٢٢٠.

٦٠. الكيمياء غير العضوية: ج١/ ٢٠٧.

٦١. التعدين في مصر قديماً وحديثاً: ج١/ ٩٢.

62. Petechten A., Op cit., P .580 .

63. Webster, Op cit., P.803.

64. Op cit.,P .23.

65. Op cit.,P.142.

66. Petechten A., Op cit., P.369.

67. Op cit.,P367 .

68. Op cit.,P.367.

69. Op cit.,P.340

٧٠. الكيمياء غير العضوية: ج٢/ ٦١.

٧١. المعجم العلمي المصور:٦٢٣.

٧٢. المصدر نفسه:٦٣٢.

٧٣. قصة العناصر:٩٣.

٧٤. الكيمياء غير العضوية: ج٣/ ٢٢٣.

٧٥. المستشرقون: ج١/ ١١٩.

76. Adams F. D ,The Birth and Development of the Geological Sciences, P. 820.

٧٧. الكيمياء غير العضوية: ج٣/ ٢٥١.

٧٨. عبقرية العرب في لغتهم الجميلة: ٥٩.

٧٩. لسان العرب: ج ١/ ٥٠٣.

80. Parkes C. D.,Mellor' s Modern Inorganic Chemistry,P.844

٨١. العلم الإغريقي:ج٢/ ٩.

٨٢. المصدر نفسه: ج ١/ ١٤.

٨٣. المصدر نفسه:ج ١/ ١٨.

٨٤. المصدر نفسه:ج ١/ ٣٣.

المراجع

أولاً العربية:

١. الأعلام لخير الدين الزركلي. ط ١٠، دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٩٢.

٢. تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمن. تر د. السيد يعقوب بكر وآخرين.ط ٥، دار المعارف. القاهرة، ١٩٨٢.

٣. تاريخ العرب لفليب حتى. تر. محمد مبروك نافع.ط٢، دار التوزيع للطباعة والنشر. القاهرة، ١٩٤٩.

٤. تاريخ العلم لجورج سارتون، تر د. توفيق الطويل وآخرين. ط ٢، دار المعارف. القاهرة، ١٩٧٦.

٥. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه لعبد الحليم منتصر. ط٢. دار المعارف. القاهرة، ١٩٦٧.

٦. تاريخ العلوم العام لرنيه تاتون، تر علي مقلد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.١٩٨٨.

٧. تراث الإسلام لشاخت وبوذورث. تر د. حسين مؤنس وآخرين. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨.

٨. الترجمة فى العصر العباسي لمصطفى يعقوب عبد النبي. مجلة جذور. ع١٥. النادي الأدبي الثقافى، جدة. شوال ١٤١٤هـ.

٩. التعدين في مصر قديما وحديثا لمحمد سميح عافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٨٥.

١٠. تنمية الموارد المعدنية في الوطن العربي لمحمد سميح عافية، وآخرين معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

١١. الثروة المعدنية في العالم العربي لمحمد يوسف ود. سمير عوض. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.

١٢. الجماهر للبيروني. تح سالم الكرنكوي، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٥هـ.

١٣. الجوهرتين العتيقتين للهمداني، تح حمد الجاسر، المطابع الأهلية للأفست، الرياض، ١٩٨٧.

١٤. حضارة العرب لجوستاف لوبون. تر عادل زعيتر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٩.

١٥. الخصائص. لأبي الفتح عثمان بن جني، تح محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

١٦. دائرة المعارف الإسلامية للفيف من المستشرقين، تر. إبراهيم زكي خورشيد، وآخرين، ط٢، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩.

١٧. شمس العرب تسطع على الغرب، لزجريد هونكه، تر فاروق بيضون. وكمال دسوقي، ط٦. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١.

١٨. عبقرية العرب في لغتهم الجميلة، د. محمد التونجي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ١٩٨٢.

١٩. عجائب المخلوقات للقزويني، تح. فاروق سعد. ط٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١.

٢٠. العرب أول من عرف الأكسجين لمصطفى يعقوب عبد النبي، مجلة الخفجي، ع٢، عمليات الخفجي المشتركة، الخفجي، محرم، ١٤٢٥هـ.

٢١. العلم الإغريقي، لبنيامين فارنتن تر أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٢. عناصر الكون لإسحق أزيموف، تر د. محمد الشحات، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٣. فضل الإسلام على الحضارة الغربية لمونتجمري وات، تر حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٤. فلسفة الاستشراق لأحمد سمايلوفتش، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٢٥. في تراثنا العربي الإسلامي، لتوفيق الطويل. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٥.

٢٦. قصة الحضارة لول ديورانت تر محمد بدران، ط٣، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

٢٧. قصة العناصر لسليمان مصطفى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.

٢٨. الكيمياء العامة وغير العضوية لب .ج . ديرانت، تر سامى طوبيا وآخرين. المركز القومي للإعلام والتوثيق، القاهرة، ١٩٦٨.

٢٩. الكيمياء غير العضوية، لهـ. ريمي، تر أحمد رياض تركي وآخرين، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٦٨.

٣٠. لسان العرب لابن منظور، تح عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٣١. المستشرقون لنجيب العقيقي، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

٣٢. المعجم العلمي المصور. إشراف د.أحمد رياض ترك، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٣. المعرب للجواليقي، تح. أحمد محمد شاكر، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦١هـ.

٣٤. منافع الأحجار... دراسة في أول مخطوط عربي في علم الأحجار الكريمة لعماد عبد السلام رؤوف، مجلة المورد مج ١٥ ع ١ ، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ربيع ١٩٨٦م.

٣٥. مؤلفات العرب في علوم المعادن بين النقلة والنساخ لمصطفى يعقوب عبد النبي ، مجلة الدارة ع٤ ، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، رجب ١٤١٠هـ.

٣٦. نخب الذخائر لابن الأكفاني، تح أنستاس ماري الكرملي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٣٩.

٣٧. نشوء اللغة العربية، لأستاس ماري الكرملي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.

ثانياً المراجع الأجنبية:

1-Adams F. D. ,The Birth and Development of the Geological Sciences, The William & Wilkins Company, Paltimor,1938.

2- Parkes C. D.,Mellor' s Modern Inorganic Chemistry, Longman ,Bristol, 1967.

3-Betekhtin A., Course of Mineralogy, Peace Publishers, Moscow.

4- Webster's New Collegiate Dictionary, G. & C. Merriam CO., Publishers Springfield ,U.S.A.

شرح مثلثة قطرب للفيروزأبادي

صاحب "القاموس المحيط"

(ت ٨١٧هـ)

دراسة وتحقيق :

أ. د. حنا بن جميل حداد

جامعة اليرموك - الأردن

مدخل:

المثلث لغةً: ما كان من الأشياء على ثلاثة أثناء، ولا تخرج معجمات اللغة في تعريفه عن هذا الحد كثيراً.

وهو في الاصطلاح: لا ينأى بعيداً عن قرينه اللغوي، فقد عرّفه قطرب بقوله[١]: "اسم يُرى في الكتابة واحداً ويصرف على ثلاثة أوجه".

ويعرّفه ابن السيد البطليوسي بقوله[٢]: "ما اتفقت أوزانه وتعادلت أقسامه ولم يختلف إلا بحركة فائه فقط أو بحركة عينه فقط أو كانت فيه ضمتان تقابلان فتحتين وكسرتين".

والألفاظ المثلثة في العربية من الكثرة بحيث شكّلت ظاهرة لافتة، وقد تنبّه إليها علماء العربية منذ العصور الأولى فقاموا بحصرها ودراستها والتأليف فيها كل بحسب طاقته واجتهاده.

ويستفاد من الأخبار التي وصلت إلينا، أن أول من تنبّه إلى هذه الظاهرة اللغوية وألّف فيها كان أبو علي محمد بن المستنير الشهير بـ "قطرب" ثم أخذ العلماء من بعده يزيدون على ما جمعه قطرب من الألفاظ اللغوية المثلثة ويضعون المصنفات فيها، فوصل إلينا من هذه المصنفات ما سلم منها من عوادي الزمن، وبقي غيره في عالم الغيب لا نعرف عنه إلا الاسم.

ولم يقتصر الأمر على رصد هذه الألفاظ ذات التراكيب الثلاثية والمعاني المختلفة وجمعها في المصنفات بل تعداه إلى غيره، إذ قام كثير من العلماء بنظم هذه الألفاظ المثلثة في منظومات وأراجيز تسهيلاً على طالبيها وإعانة لهم على حفظها، وقد أغنانا صلاح الفرطوسي عن إعادة رصد هذه الأعمال والحديث عنها بما تحدث به في مقدمة كتاب "المثلث" لابن السيد البطليوسي الذي قام بتحقيقه ودراسته وهو حديث وافٍ فلينظر ثمة، ففيه كفاية.[٣]

غير أن ما تحدث به الفرطوسي عن "المثلث" ورجالاته والأعمال التي وضعت فيه منذ عصور التدوين الأولى إلى أيامنا هذه، لا يغني عن الحديث عن هذه المخطوطة التي ننشرها اليوم ولا عن صاحبها الذي خدم بها أول مصنف وضع في المثلث في تاريخ العربية.

وصف المخطوطة:

شرح مثلث قطرب للإمام العلامة مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي صاحب "القاموس المحيط" من مقتنيات مكتبة الأزهر الشريف في مصر ضمن مجموع يحمل الرقم (٢٥٠٤٩) لغة، والرقم (٣٦٠) خصوصي، وقد ضم المجموع فضلاً عن شرح الفيروزآبادي هذا لمثلث قطرب قصيدة الفقيه سديد الدين

---

(١) انظر: المثلث لابن السيد البطليوسي ١/٤٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ١/٤٧-٦٣.

أبي القاسم عبد الوهاب بن الحسن بن بركات المهلبي الذي نظم فيها الألفاظ المثلثة التي ذكرها قطرب وشرحها، وقد قدمها بقوله: قال الفقيه سديد الدين أبو القاسم ...... المهلبي: نظمت مثلث قطرب في قصيدة قلتها أبياتاً على حروف المعجم وهي ثلاثون نوعاً في كل بيت منها نوع ينقسم على ثلاثة أقسام" مفتوح ومكسور ومضموم باختلاف المعنى يدل كل بيت على شرح ما تضمنه من اللغة إشارة واختصاراً وتذكاراً ليسهل حفظها وهي هذه:

يا مولعاً بالغضبِ ... والهجر والتجنبِ
حبك قد برّح بي ... في جده واللعبِ

وقال في نهاية القصيدة:

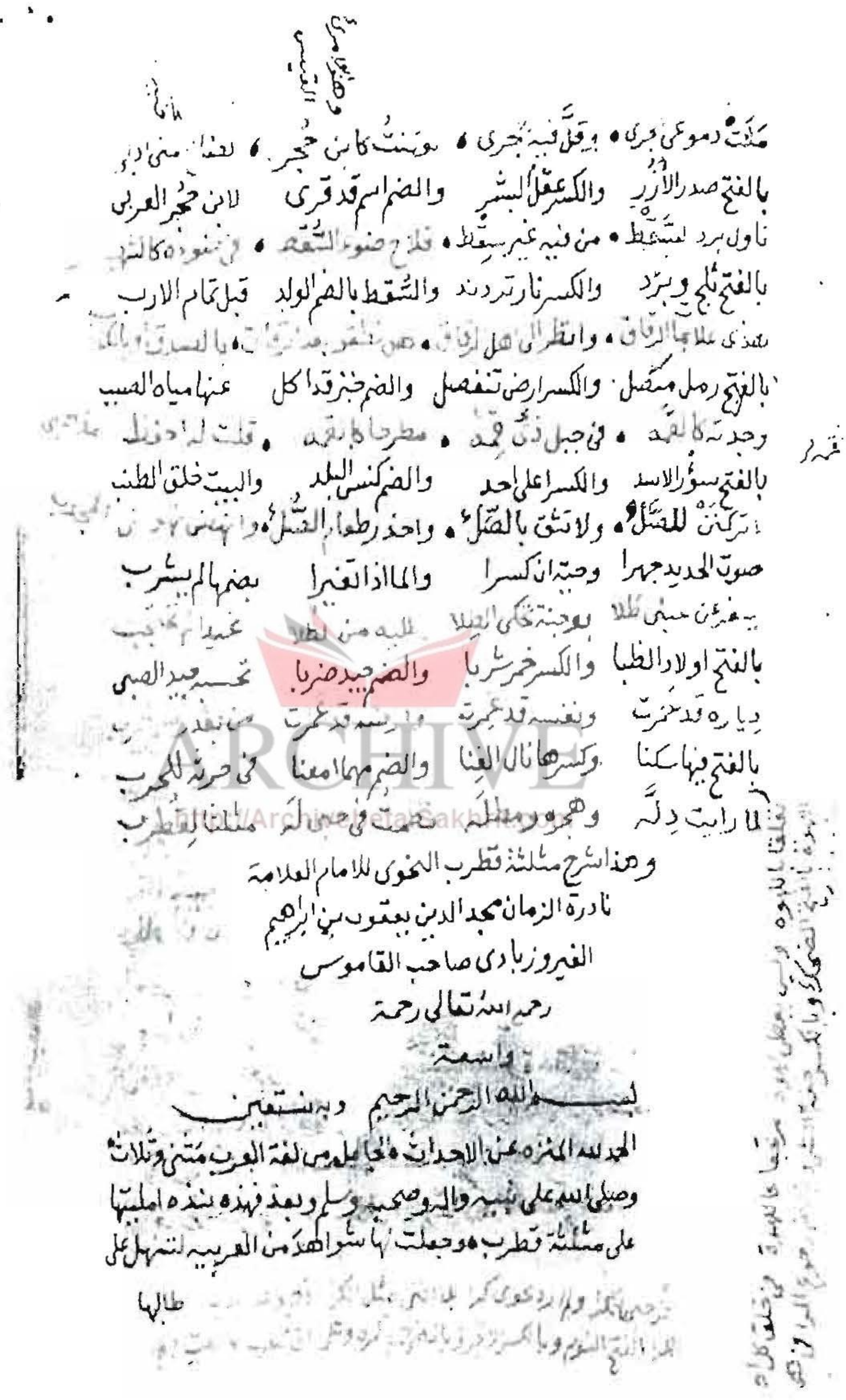
لما رأيت دلّه ... وهجره ومطله
نظمت في وصفي له ... مثلثاً لقطربِ

وقد كتب المجموع كله بخط مشرقي معتاد خال من الضبط وهو في حالة ممتازة لا يظهر فيه أثر للنقص أو العيب إلا ما كان من تأذّي بعض ألفاظه بالرطوبة التي جارت عليها فامّحت معالمها أو كادت.

والمخطوطة التي نحققها اليوم تقع في تسع صفحات تقريباً في كل صفحة تسع وعشرون سطراً وفي كل سطر تسع كلمات في المتوسط، وهي في الإجمال تامة لا يظهر فيها نقص أو اضطراب، وقد حرص كاتبها المجهول الاسم والإقامة على أن يذكر في نهاية كل صفحة منها الكلمة التي تبدأ بها الصفحة التالية لها، ثم كتب في هامش الصفحة الأخيرة عن اليسار ما صورته" "بلغ مقابلة على الأصل المنقول منه ولله الحمد"، ثم التاريخ ١٢٨٧ وهو بلا شك تاريخ السنة التي كتب فيها المجموع، وجاء في نهاية الصفحة ثلاثة أبيات من الشعر على البحر الخفيف لا يعرف لها قائل تعلل سبب كثرة تمثيل النحاة بالقول: ضرب زيد عمرو، وهي

إنما كان ضرب زيد لعمرو ... في كلام النحاة نثراً ونظما
أن داود قال يا زيد عمرو ... أخذ الواو من حروفي ظلما
فاجتهد في خلاص حقي منه ... واضْربنه على التمادي حتما

ولما لم نجد - مع ما بذلنا من جهد في التحري والسؤال - نسخة أخرى لهذه المخطوطة في أي مكتبة، ولم تسعفنا فهارس المخطوطات العربية في الإشارة إلى وجود غيرها في أي مكان، قمنا بتحقيقها اعتماداً على هذه النسخة لأنها من الآثار الخالدة للعالم اللغوي الفيروزأبادي، وإضافة إلى ما خلفه هذا العالِم اللغوي الفذّ من أعمال، وفيما يلي صور بعض صفحاتها.


بالفتح صدر الازر والكسر عقل البشر والضم اسم قد قرى لابن حجر العربى

بالفتح ثلج وبرد والكسر نار تردند والسقط بالضم الولد قبل تمام الارب

بالفتح رمل منفصل والكسر ارض تنفصل والضم خبز قد اكل عنها مياه الصبب

بالفتح سؤر الاسد والكسر اعلى احد والضم كنس البلد والبيت خلق الطنب

صوت الحديد جهرا وحبة انكسرا والماء اذا انفجرا بعضها لم يشرب

بالفتح اولاد الظبا والكسر خمر شربا والضم صيد ضربا تحسبه صيد الصبى

بالفتح فيها سكنا وكسرها نال الغنا والضم فيها امعنا فى صرفة للحرب

الا رايت دله وهو رمثله نظمت فى عشر له مثلثة لقطرب

وهذا شرح مثلثة قطرب النحوى للامام العلامة
نادرة الزمان مجد الدين يعقوب بن ابرهيم
الفيروزبادى صاحب القاموس
رحمه الله تعالى رحمة
واسعة

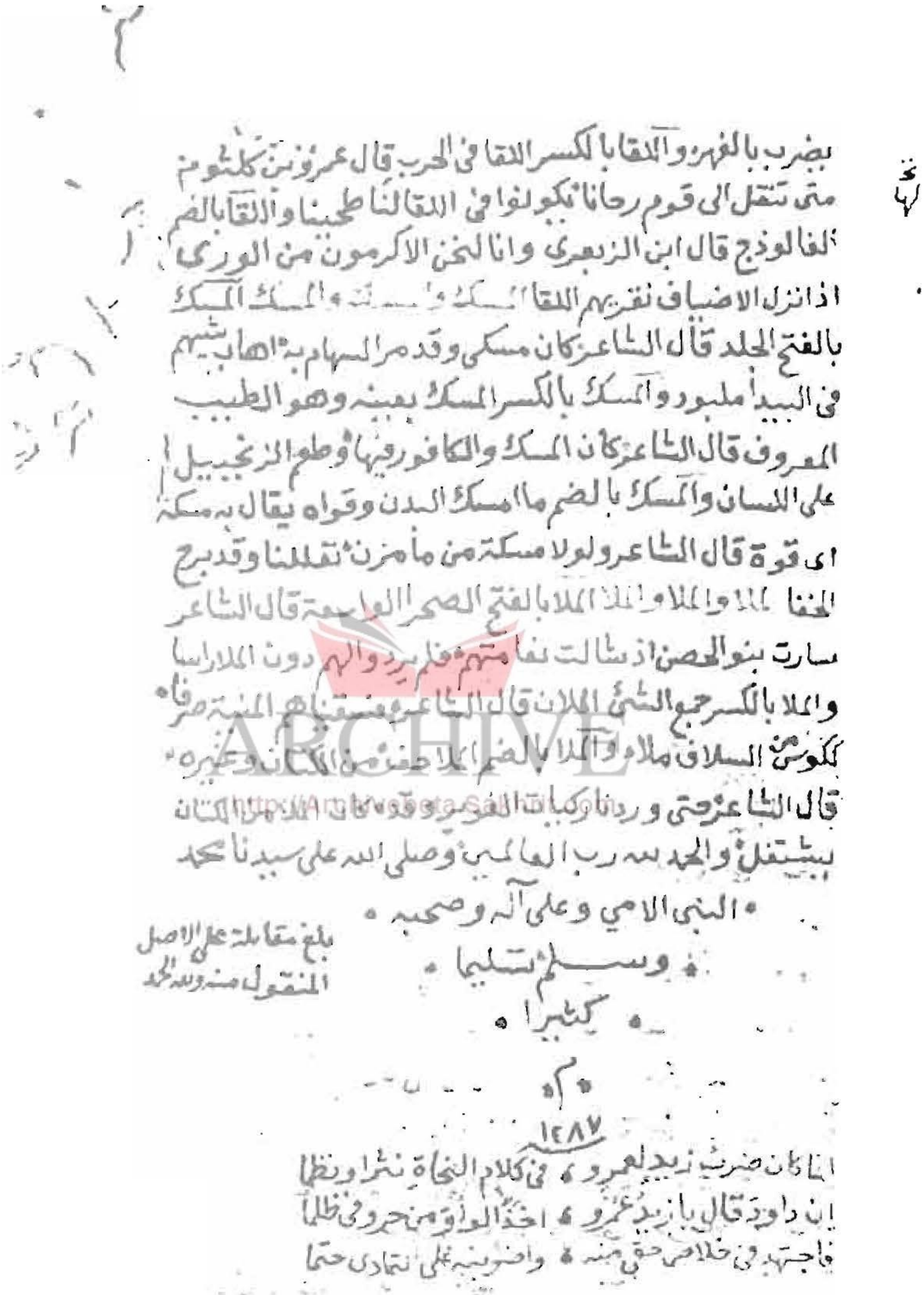
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المنزه عن الاحداث والعالم من لغة العرب مثنى وثلاث
وصلى الله على نبيه واله وصحبه وسلم وبعد فهذه نبذه امليتها
على مثلثة قطرب وجعلت لها شواهد من العربية لتسهل على
طالبها

صورة الصفحة الأولى من المخطوط وفيها عنوانه


فالبه بجاروب وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه صبحنا مازنا
بنات قين اذا طعنوا سمعت لهم جوار الجنة والجنة والجنة
الجنة بالفتح البستان قال الشاعر وبالله يا نفس لترجعنه مالي
اراك تكرهين الجنة والجنة بالكسر الجن قال الشاعر وليس بجنة
قوم لهم في الفرار سبق قديم الحمام والحمام والحمام الحمام بالفتح الطائر
المعروف قال تبع يصف طير مكة والحرم يامن الطير فيه والوحش
حتى ينظر الهرني وجوه الحمام والحمام بالكسر الموت قال عنترة
العبسي وسقنا الى زيد حماما مؤجلا فاعولت نسا على زيد باكناف
منعج والحمام بالضم اسم رجل قالت الخنسا قتلنا الحصين بن الحمام
بجرمه وكان مسعرا في الحروب الطوائل الحرة والحرة والحرة الحرة
بالفتح الارض التي يكون فيها حصى بيض وسود قال قيس بن الخطيم
ترى الحرة السودا تحمر لونها ويغبر منها كل ربع وفدفد والربع
ما غلظ من الارض والفدفد ما استوى منها والجمع فدافد قال
الله تعالى اتبنون بكل ريع اية تعبثون والحرة بالكسر العطش
الشديد قال الكميت بن زيد والنحور التي بها تكشف الحرة والدا
من غليل الاوام والاوام شدة العطش والحرة بالضم الكريمة
من النسا قال اوس بن حجر فلا تامنن الدهر ليل ابن حرة ظلمت
وكن منه هديت على وجل الحلم والحلم والحلم الحلم بالفتح تحلم الاديم
فسادته وتنقبه ونغله قال الوليد بن عقبة بملك الامارة كل
ركب وقد حلم الاديم فلا اديم والحلم بالكسر العقل والاحتمال قال
جرير حلمت على الاراقم فاستخفوا فلا برحت قدورهم تفور
والحلم بالضم ما يراه النائم في نومه قال المؤمل حلمت بكم في
نومتي فغضبتموا فلا زلت لي اذ كنت في النوم احلم الحجر الحجر
والحجر الحجر بالفتح مقدم ذيل القميص وهو حجر الانسان قال ابو العتاهية
ذكرتك

صورة الصفحة الثانية من المخطوط



بضرب بالفهر والقاء بالكسر اللقا في الحرب قال عمرو بن كلثوم
متى تنقل الى قوم رحانا تكونوا في اللقا لنا طحينا واللقا بالضم
لقا الوذج قال ابن الزبعرى وانا لنحن الاكرمون من الورى
اذا نزل الاضياف نقريهم اللقا [illegible] المسك المسك
بالفتح الجلد قال الشاعر كان مسكي وقد مر السهام به اهاب شيهم
في البيد ملبود والمسك بالكسر المسك بعينه وهو الطيب
المعروف قال الشاعر كان المسك والكافور فيها وطعم الزنجبيل
على اللسان والمسك بالضم ما امسك البدن وقواه يقال به مسكة
اى قوة قال الشاعر ولولا مسكة من مازن تقللنا وقد برح
الخفا الملا والملاء والملا الملا بالفتح الصحرا الواسعة قال الشاعر
سارت بنو الحصن اذ سالت نعامتهم فلم يردوا الهم دون الملا راسا
والملا بالكسر جمع الشي الملان قال الشاعر فسقاهم المنية صرفا
بكوس السلاف ملاء والملا بالضم الملا طعن من الكنانة وغيره
قال الشاعر حتى وردنا ركبات الغور وقد كان الملا من الكنانة
يشتغل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما
كثيرا

بلغ مقابلة على الاصل
المنقول منه ولله الحمد

١٢٨٧

المثلث ضربت زيد لعمرو في كلام النحاة نثرا ونظما
ابن داود قال يا زيد عمرو اخذ الواو منه عمرو في ظلما
فاجتهد في خلاص حق بينه واضربنه على التمادي حتما

صورة الصفحة الأخيرة من المخطوط

التعريف بـ "قطرب" صاحب المثلثة

صاحب المثلثة المشروحة هو أبو علي محمد بن المستنير المشهور بـ "قطرب" عالم النحو البصري وأظهر تلاميذ سيبويه، وهو الذي أطلق عليه هذا اللقب لما رآى من بكوره على الدرس وإقباله عليه.

وليس في مجمل أخباره ما يكشف لنا عن الكثير من جوانب حياته، فنحن لا نعرف عنه فضلاً عن أنه كان تلميذاً لسيبويه إلا أنه كان مولى لرجل اسمه سالم بن زياد، وأنه تلقى علومه على طائفة من علماء البصرة المشهورين، وإلا أنه أخذ عن النظّام المعتزلي وصنف بعض الكتب على هدي من مذهبه في الاعتزال حتى صار يخشى قراءة ما كتبه من تفسير القرآن على الناس دون حراسة خوفاً من بطشهم به.[٤]

وقد أفادت مظان ترجمته أنه كان مؤدباً لأولاد هارون الرشيد ثم لأولاد أبي دلف العجلي، وأنه ترك مجموعة من المنصفات في اللغة وتفسير القرآن، غير أن عوادي الزمن أتت على معظم ما نسب إليه من المصنفات فلم يصل إلينا منها إلا القليل.

ولم تحدثنا مظان ترجمته بشيء عن مولده ونشأته الأولى، غير أن هذه المظان كلها أجمعت على أن وفاته كانت سنة (٢٠٦ هجرية) فلم نجد واحداً ممن ترجموا الرجل أو عرفوا به يقول غير هذا.

غير أني وقفت على إشارتين تصلحان للتشكيك بهذا التاريخ وتنفيانه، وأول هاتين الإشارتين جاءت في بعض النسخ الخطية لكتاب "البلغة في تاريخ أئمة اللغة" للفيروزآبادي الذي حققه محمد المصري ونشرته وزارة الثقافة السورية سنة ١٩٧٢م، فقد جاء في واحدة من النسخ[٥] التي قابل عليها المحقق مخطوطة الكتاب عند الحديث عن قطرب أن وفاته كانت سنة ٢٢٦هـ، كما جاء في نسخة ثانية[٦] من النسخ المقابلة أن وفاته كانت سنة ٢٦٠هـ، غير أن محقق الكتاب لم يأخذ بأي من التاريخين اعتماداً على اطراد تاريخ وفاته وإجماع الذي ترجموه على أن وفاته كانت سنة ٢٠٦هـ فأثبته في ترجمته كما وجدته في المظان.

أما ثاني الإشارتين وأجدرهما بالأخذ فهي التي جاءت في مقدمة كتاب "الأزمنة وتلبية الجاهلية" على لسان محمد بن الجهم السمري أحد تلاميذ قطرب حين قال[٧] :أملى علينا أبو علي قطرب محمد بن المستنير هذا الكتاب سنة عشر ومائتين ... الخ".

فإذا صح أن قطرباً كان حياً سنة ٢١٠هـ وأنه كان يملي على تلاميذه كتبه في ذلك التاريخ، أصبح من المقبول أن يكون تاريخ وفاته هو سنة ٢٢٦هـ أو بعد ذلك كما جاء في بعض نسخ كتاب "البلغة في تاريخ أئمة اللغة" السابق ذكره.

---

(٤) نزهة الألباء ص ٩١-٩٢.

(٥) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٢٤٨ الهامش رقم (١).

(٦) المصدر السابق.

(٧) الأزمنة وتلبية الجاهلية ص ٨٤.

والذي يشجع على ترك التاريخ (٢٠٦هـ) وهو المتناقل في المظان والأخذ بالتاريخ الجديد الذي جاء على لسان أحد تلاميذ الرجل أن أول من ذكر وفاة قطرب وعينها بهذه السنة، ثم تناقلها من بعده المؤرخون وكتاب السير، هو المرزباني[8] المتوفي سنة ٣٨٤هـ بعد قطرب بقرن ونصف من الزمان تقريباً، وهي فترة كافية في تقديرنا لأن تدخل التحريف على التاريخ وتنأى به عن الصواب، ولم نجد من ذكر هذا التاريخ قبل المرزباني.

ونـدرج فيما يلي قائمة بأسماء المصادر والمراجع التي ترجمت الرجل أو عرفته مرتّبة بحسب أقدميتها:

- مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ)
- أخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ)
- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ)
- طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ)
- المقتبس لأبي عبدالله المرزباني (ت ٣٨٤هـ)
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)
- نزهة الألباء لابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ)
- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)
- الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)
- إنباه الرواة للقفطي (ت ٦٤٦هـ)
- وفيات الأعيان لابن خلكان (ت ٦٨١هـ)
- إشارة التعيين لعبد الباقي اليماني (ت ٧٤٣هـ)
- تاريخ الإسلام للذهبي (ت ٧٤٨هـ)
- الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ)
- عيون التواريخ لابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤هـ)
- مرآة الجنان لليافعي (ت ٧٦٨هـ)
- البداية والنهاية لابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)

(٨) نور القبس المختصر من المقتبس ص ١٧٨.

- البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروزأبادي (ت ٨١٧هـ)

- طبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبه (ت ٨٥١هـ)

- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)

- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ)

- بغية الوعاة لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)

- كشف الظنون لحاجي خليفة (ت ١٠٦٧)

- شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)

- روضات الجنات للخوانساري (ت ١٣١٣هـ)

- هدية العارفين لإسماعيل البغدادي (ت ١٣٣٨هـ)

وفي العصر الحديث نجد لقطرب تعريفات موجزة وأخباراً متناثرة في عدد من المؤلفات نذكر منها:

- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة.

- الأعلام لخير الدين الزركلي.

- تاريخ الأدب العربي لكارل بروكمان.

- تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان.

- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة لمحمد طنطاوي.

فضلاً عما وضعناه من ترجمة وافية لقطرب جعلناها في مقدمة كتاب "الأزمنة وتلبية الجاهلية" الذي حققناه ونشرته دار المنار بالزرقاء سنة ١٩٨٥م ضمّناها أكثر ما روته المصادر عن الرجل وما حفظته له من الآراء النحوية واللغوية والشعر وباستطاعة المستزيد أن يطلبها في مكانها.

وقد تأكد لنا بعد موازنتنا بين أخبار قطرب التي وقفنا عليها في مظانها منذ القرن الرابع الهجري حتى الخامس عشر الهجري أن علماء هذه الحقب المتلاحقة ينقلون عن بعضهم نقلاً يكاد يكون متطابقاً وأن المعلومات التي أوردوها عن الرجل تتكرر في كل تعريف أو ترجمة من غير زيادة تذكر وكأنهم يصدرون فيها عن معين واحد لا يتغير هو الأساس لكل ما قيل عن الرجل أو نسب إليه.

ولعل من المفيد بعد، أن نذكر تالياً بعض آثار قطرب التي عاندت الزمن فوصلت إلينا سليمة فحققت ونشرت، وهي غيض من فيض الرجل في التأليف، فنقول:

ترك قطرب ثروة من المصنفات في كثير من العلوم ويستفاد من أسماء ما نسب له منها أن اهتمامه لم يكن حكراً على اللغة ولكنه تعداها إلى علوم أخرى كثيرة كالأدب والنحو والعروض والحديث والتفسير وغير

ذلك من العلوم التي تشهد للرجل بثقافة واسعة وقدرة علمية متميزة، وقد تتبعنا آثار الرجل الفكرية وما نسب إليه من المصنفات فوجدنا أكثره قد عدت عليه العوادي فلم يصل إلينا منه إلا الاسم، أما ما سلم منه فقد نشر منذ زمن بعيد وفي أماكن متفرقة من العالم بحيث أصبح من غير الميسور اليوم الوقوف عليه أو الحصول على نسخ منه.

وقد نسبت المصادر لقطرب أسماء تسعة وعشرين مصنفاً لم يصل إلينا منها إلا التالية أسماؤها:

- الأزمنة، وقد حققناه ونشرناه باسم "الأزمنة وتلبية الجاهلية" وصدر عن دار المنار بالزرقاء سنة ١٩٨٥م، وكان المجمع العلمي العربي بدمشق قد نشر جانباً من الكتاب في مجلته، الجزء (٢) ص ٣٣-٤٦ سنة ١٩٢٢ ووعد أن ينشر باقي الكتاب تباعاً في أعداد لاحقة من المجلة ولكنه لم يف بالوعد فظلت هذه النشرة للكتاب ناقصة حتى جاء عملنا.

كما قام الدكتور حاتم الضامن بتحقيق الكتاب ونشره في العدد (٣) من المجلد (١٣) من مجلة المورد العراقية الصادرة في بغداد سنة ١٩٨٤م ثم قام الضامن بإعادة نشر الكتاب مستقلاً في بيروت في العام ١٩٨٦م.

وقد وهم الدكتور رضا السويسي محقق كتاب مثلثات قطرب حين عدّ كتاب الأزمنة هذا من تراث قطرب في النحو[٩]، وليس الأمر كذلك: إذ لا علاقة لهذا الكتاب بالنحو العربي على وجه الإطلاق.

- الأضداد: وقد نشره HANS KOFLER أول مرة في العدد الثالث من المجلد الخامس من مجلة ISLAMICA الألمانية الصادرة سنة ١٩٣١م، ثم قمنا بتحقيقه ونشره وصدر عن دار العلوم بالرياض سنة ١٩٨٤م.

- "ما خالف فيه الإنسان البهيمة" وقد ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٢/ ١٤٠ وقام جاير (G. GEYER) بنشره في مجلة (S.B.W.A) سنة ١٨٨٨م.

والذي نعتقده أن ما نشره جاير إنما هو فصل من أحد كتابين ينسبان لقطرب. الأول منهما بعنوان "خلق الإنسان" والثاني بعنوان "خلق الفرس".

- المثلث: وهو أشهر مصنفات قطرب وبه اشتهر، مع أن قطرباً لم يسلم من الشك في صحة نسبة هذا الكتاب له، وإن كنا نعتقد أن الشك كان خاصاً بالمنظومة الشعرية التي جمعت الألفاظ المثلثة كما جاءت عن قطرب وشرحتها، فنسبها بعض النساخ والناشرين له كما تبدى من نسبة المنظومة التي شرحت الألفاظ المثلثة التي جاءت في قصيدة المهلبي وقد كانت هذه الألفاظ مما جاء به قطرب في كتابه المثلث ولكن أوغست هفز والأب لويس شيخو اليسوعي نشرا هذه المنظومة في كتابهما "البلغة في شذور اللغة" منسوبة لقطرب، ومن هذه المنظومة وشرحها نسخ كثيرة في مكتبات العالم، وقد

(٩) مثلثات قطرب. تحقيق د. رضا السويسي ص ٨.

قام بعض المهتمين باللغة بنشرها، وقد أوفى هذا الجانب حقه من الحديث كل من بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ١٤٠/٢ ثم صلاح الفرطوسي في المقدمة الوافية التي وضعها لكتاب "المثلث" لابن السيد البطليوسي ٤٨/١-٦٢ بما يغني عن الإعادة.

أما عدا هذا من المصنفات التي نسبت لقطرب في المظان فلا نعرف عنه شيئاً إلا ما كان من بعض النقول المتناثرة هنا وهناك من هذه المصنفات مما يثبت أنها كانت موجودة ذات يوم يعود إليها العلماء ويستفيدون منها.(١٠)

التعريف بشارح المثلثة

لمّا لم نجد أوفى ولا أكمل من تلك الترجمة التي صنعها الأستاذ محمد المصري للفيروزأبادي وصدّر بها كتاب "البلغة في تاريخ أئمة اللغة" له(١١)، فقد وجدنا تجنباً للتكرار أن نختزل هذه الترجمة وننقل منها بالتصرف ما نعتقد أنه يهم القارئ من جهة، ويكشف عن كثير من جوانب حياة الفيروزأبادي من جهة ثانية.

شارح المثلثة:

هو أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزأبادي الشافعي، العالم اللغوي ذائع الصيت وصاحب معجم "القاموس المحيط" وحسبه.

ولد الفيروزأبادي في بلدة كازرون من أعمال شيراز في بلاد فارس سنة ٧٢٩هـ، وبعد أن حفظ القرآن وجوّد الخط ومارس الكتابة على نحو ما كان يفعله الوراقون في عصره، انتقل إلى شيراز فأخذ علوم العربية عن علمائها، ثم تركها إلى واسط فأخذ فيها القراءات عن أشياخها وقرّائها وانتقل إلى بغداد وجال في مصر والشام وأقام في بيت المقدس ودخل بلاد الروم والهند، ثم حط به الرحال في اليمن فأكرمه سلطانها الأشرف إسماعيل وولاه قضاء اليمن كله فذاع صيته واشتهر حتى كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، وأقام في اليمن مدة طويلة حتى وافاه الأجل ليلة الثلاثاء من شوال سنة ٨١٧هـ ودفن هناك.

وإن مكانة ينالها عالم كتلك التي نالها الفيروزأبادي جديرة بأن تؤلب عليه المنافسين وتؤجج في صدور الحاقدين نار الحسد والغيرة وتدفع بهم إلى تسقط الأخطاء والطعن في الأقوال والمصنفات، ولهذا، فقد انهالت على الفيروزأبادي سهام القدح والتشهير فشككوا في نسبه وانتسابه وطعنوا في أخباره وقللوا من شأن مصنفاته، إلى غير ذلك من صنوف الإزراء ومظاهر النقد، وما ذاك في تقديرنا إلا لأن الرجل كان نسيج وحده وإلا لأنه بزّ أقرانه ومعاصريه في كثير من العلوم، فبعد أن ظهر للناس كتابه في "فضل الحجون"

---

(١٠) انظر أمثلة لهذا: تذكرة النحاة لأبي حيان الأندلسي ص ٤١٨، ٦٥٧، ٦٧٩. وتاج العروس للزبيدي "فلج" ١٥٣/٦.

(١١) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٤م-١١م.

وهو جبل في ظاهر مكة وذكر فيه مَنْ دفن في أرضه من الصحابة والتابعين اتهمه بعض العلماء أنه لم يتوثق من صحة أن جميع من ذكر في هذا المصنف دفنوا فيه كانوا قد دفنوا فيه بالفعل.

كما أخذوا عليه أيضاً: أنه تساهل في رواية الأحاديث وأنه يرويها دون تنبيه إلى ما فيها من ضعف وكلا الأمرين غير مقبول عند علماء الحديث، وقد تشدّد العلماء في ذلك.

وعندما جمع ما روي في التفسير عن ابن عباس اعتمد فيما جمعه على رواية محمد بن مروان بن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس وكلا الرجلين الأولين متهم بالكذب.

وقد نقل السخاوي عن التقي الفاسي قوله(١٢): وكانت له بالحديث عناية غير قوية وكذا بالفقه، ثم أضاف قائلاً: "لم يكن ماهراً في الصنعة الحديثية وله فيما يكتبه من الأسانيد أوهام. وأما شرحه على البخاري فقد ملأه بغرائب المنقولات، فضلاً عن إدعائه بعد أن ولي قضاء اليمن أنه من ذرية أبي بكر الصديق من غير دليل.

مصنفاته:

ترك الفيروزأبادي ثروة من المصنفات أربت عدداً على الستين، وقد وضع الأستاذ محمد المصري ثبتاً بهذه المصنفات(١٣) ودَلّ على وجود بعضها مخطوطاً في مكتبات العالم وتحقيق ونشر بعضها الآخر، والمتأمل لهذا الثبت من المصنفات يكتشف أنها وضعت في كثير من العلوم، مما يؤكد أن صاحبها كان ذا علم غزير وثقافة واسعة، وسأذكر فيما يلي بعض مصنفاته التي وصلت إلينا وقام الغُيَّر من الدارسين وعشاق التراث بتحقيقه ونشره.

❖ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، وقد حققه محمد علي النجار ونشره في مجلدين بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ.

❖ البلغة في تاريخ أئمة اللغة، وهو مصنف ترجم فيه (٤٢٢) علماً في اللغة والنحو من الكوفيين والبصريين وغيرهم من المنسوبين لبلدان العالم الإسلامي. وقد قام بتحقيقه محمد المصري ونشرته وزارة الثقافة السورية سنة ١٩٧٢م.

❖ تحبير الموشين فيما يقال بالسين والشين وقد تتبع فيه الفيروزأبادي أوهام ابن فارس في كتابه "المجمل"، وقد نشر الكتاب في الجزائر سنة ١٣٢٧هـ.

❖ تحفة الأبيه فيمن نسب لغير أبيه، وقد حققه عبد السلام هارون ونشره ضمن المجموعة الأولى من سلسلة نوادر المخطوطات التي صدرت بالقاهرة سنة ١٩٥١ وما بعدها.

---

(١٢) الضوء اللامع ١٠/٨٤.

(١٣) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ١٣م-٢٠م.

❖ تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، وقد ذكر محمد المصري أنه طبع أكثر من مرة ولكنه لم يذكر أسماء الأماكن التي طبع فيها.

❖ الدرر المبثثة في الغرر المثلثة وهو الاسم الذي اشتهر به شرحه لمثلث قطرب الذي ننشره محققاً اليوم.

❖ سفر السعادة (في الحديث والسيرة النبوية) وقد ذكر محمد المصري أنه طبع في مصر سنة ١٣٤٦هـ ولم يذكر لنا بعناية مَنْ أو تحقيقه.

❖ الصلات والبُشَر على خير البشر وقد ذكر محمد المصري أنه طبع في دمشق سنة ١٩٦٦م ولم يذكر لنا اسم ناشره.

❖ المغانم المطابة في معالم طابة. و "طابة" في هذا العنوان هو اسم المدينة المنورة سمّاها به الرسول الكريم، وقد حقق الشيخ حمد الجاسر القسم الخاص بالمواضع ونشره في الرياض سنة ١٩٦٩م.

❖ القاموس المحيط والقاموس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط، وهو أجل مصنفات الفيروزآبادي وبه اشتهر وذاع صيته وقد أثنى عليه العلماء وأشادوا بصنعته، فقد نقل السخاوي[١٤] عن التقي الفاسي الذي سبق وعاب عليه كتابه في "فضل الحجون" وضعّف صنعته في الحديث قوله: وله تحصيل في فنون من العلم ولا سيما اللغة فله فيها اليد الطولى وألف فيها تواليف حسنة منها القاموس ولا نظير له في كتب اللغة لكثرة ما حواه من الزيادات على الكتب المعتمدة كالصحاح" وقد طبع الكتاب غير مرة وفي أماكن متعددة.

* * * *

تلك كانت بعض مصنفات الفيروزأبادي التي عاندت الأيام وعوادي الزمن فوصلت إلينا سليمة، وقد ظل قسم آخر منها مخطوطاً تحتفظ به المكتبات العامة والخاصة في انتظار من ينفض عنه غبار الزمن ويقدمه لعشاق التراث والمهتمين به في صورته التي تليق به وبصاحبه.

(١٤) الضوء اللامع ١٠/٨٤.

هذا شرح مثلثة قطرب النحوي للإمام العلاّمة نادرة الزمان مجد الدين الفيروزأبادي صاحب «القاموس المحيط»

رحمه الله تعالى رحمة واسعة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله المنزّه عن الأحداث، الحامل من لغة العرب مثنى وثلاث، وصلى الله على نبيه وآله وصحبه وسلم وبعد: فهذه نبذة أمليتها على مثلثة قطرب وجعلت لها شواهد من العربية لتسهل على /٢/ طالبها إذ يطلب، وهي هذه:

(الأَمة والإِمة والأُمة)[١٥]

الأَمة بالفتح: الشجَّة. قال الشاعر:[١٦] (الوافر)

فأمَه أمَّةَ بالفِهْرِ مُوضِحةً فَوْهاءَ تَغْرَقُ فيها إصْبَعُ الآسِي

والإِمة بالكسر: النعمة والخصب. قال الشاعر[١٧]: (الخفيف)

ثُمَّ بعدَ الفَلاحِ والمُلْكِ والإمَّة وارَتْهمُ هُناك القبورُ

والأُمّة بالضم: الجماعة من الناس. قال الكميت[١٨]: (البسيط)

ماذا تقولونَ إنْ قالَ النَّبيُّ لكم يا أُمّةَ السوءِ أَخْنَيْتُم على وَلَدي

(الجَد والجِد والجُد)

الجَدُّ بالفتح: أبو الأب والذكر[١٩] والبخت. قال الشاعر في أب الأب[٢٠]: (الطويل)

بَهَاليلُ أبطالٌ لها ميمُ سادةٌ بنى لَهم آباؤهم وبنى الجدُّ

---

(١٥) لم يلتزم الشارح بترتيب المثلثات كما جاءت في مثلث قطرب الذي نشره الدكتور رضا السويسي. فهذه المثلثة تحمل الرقم (٢١) في الترتيب الذي جاء في المثلث المذكور.

(١٦) بلا نسبة في المثلث لقطرب ص ٤٥ والمثلث لابن السيد ١/٣٢٧، وجاء في إحدى نسخ المثلث لابن السيد أنه لليشكري ولم نجده في ديوان الحارث اليشكري.

(١٧) الشاهد لعدي بن زيد في المثلث لقطرب ص ٤٥ والمثلث لابن السيد ١/٣٢٧-٣٢٨، وديوان عدي ص ٨٩، وإصلاح المنطق ص ٨٠، وتهذيب اللغة ١٥/٦٣٤، واللسان (أمم) ١٤/٢٨٨.

(١٨) لم أجده في ديوان الكميت بن زيد، والشاهد المنسوب للكميت بن زيد في المثلث لقطرب ص ٤٦ شاهداً على الأُمة بالضم جاء برواية: تبدلت الأشرار بعد خيارها وحز بها من أمة وهي تلعب

والشاهد بهذه الرواية فيه خلل عروضي، ولم أجده في ديوان الكميت بن زيد أيضاً.

(١٩) لم تذكر معاجم اللغة هذا المعنى لكلمة الجدّ بالكسر، كما أن اللفظة لم ترد في المثلث لقطرب ولا في المثلث لابن السيد، فلعلها من سهو الناسخ.

(٢٠) الشاهد للحطيئة في ديوانه ص ١٤٠ برواية:

مَغَاوير أبطالٌ مَطَاعيمُ في الدُّجى

وهو أيضاً للحطيئة في المثلث لقطرب ص ٤٨، ولم يرد له ذكر في المثلث لابن السيد.

وقال في البخت[٢١]: (الخفيف)

لـه هِـمَـةٌ تَـنْـطَـحُ الـنـجـومَ وجَـدٌّ ألـف الحضيض فهو حضيض

والجّد بالكسر: الحق والجد في الأمر وهو الانكماش. قال الشاعر[٢٢]: (الطويل)

هزلتْ وجَد الأمْرُ فاحْتَجبتْ فيقيتُ بينَ الجِدِ والهَزْلِ

والجُّد بالضم: البئر العميقة. قال زهير بن أبي سلمى[٢٣]: (الطويل)

أثافيَ سُفْعاً في مُعَرسٍ مِرْجَل ونُؤياً كَحَوْضِ الجُدَ لَمْ يَتَثَلَّمِ

(الجَمام والجِمام والجُمام)[٢٤]

الجَمام بالفتح: جَمام الخيل إذا لم تركب. قال الشاعر[٢٥]: (المديد)

لا تبطلْ عن الكميت رُكوباً إنّما آفةُ الكميتِ الجَمامُ

والجِّمام بالكسر: جمع جِمّة. قال الشاعر[٢٦]: (المتقارب)

إذا ما خَطرْتَ بدلٍ عجيبِ أما الحبيب سجين الجِماما

وهو (أيضاً)[٢٧] كثرة الماء واجتماعه. قال الشاعر[٢٨]: (الطويل)

ولما وَرَدْنَا الماءَ زُرْقَا جِمَامُه وضَعْنَ عِصي الحَاضِرِ المتَخيِّمِ

والجُمام بالضم[٢٩]: دون ملء الشيء.

(٢١) الشاهد غير معروف القائل وعجزه بهذه الرواية مضطرب الوزن والمعنى، ولم يرد له ذكر في المثلث لقطرب ولا في المثلث لابن السيد.

(٢٢) لم نهتد إلى قائل البيت ولم يذكر في المثلث لقطرب ولا في المثلث لابن السيد.

(٢٣) ديوان زهير بن أبي سلمى ص ٧ وهو في المثلث لقطرب ص ٤٩ برواية:

وثوبٍ كحوم الجد لم يتثلمِ

(٢٤) هذه الثلاثية ليست في المثلث لقطرب ولم ترد فيما اطلعت عليه من منظومات وشروح لها ولعلها من زيادات الفيروزأبادي.

(٢٥) لم نهتد إلى قائل البيت.

(٢٦) لم نهتد إلى قائل البيت وهو بهذه الرواية مضطرب الوزن والمعنى.

(٢٧) ما بين قوسين زيادة يقتضيها السياق.

(٢٨) هو زهير بن أبي سلمى كما في ديوانه ص ١٣.

(٢٩) لم يأت الشارح له بشاهد كما هي عادته.

(الجَوار والجِوار والجُوار)

الجَوار بالفتح: جمع جارية. وهي السفن أيضاً. قال الله تعالى[٣٠]: ﴿وله الجوار المنشئات في البحر كالأعلام﴾. وقال الشاعر[٣١]: (الخفيف)

وغنينا بنسوةٍ خفراتٍ وجوارٍ مُطهماتٍ حِسانِ

والجِوار بالكسر: من المجاورة. قال ابن الأحنف[٣٢]: (الكامل)

أولا ترى شكلاً يكونُ كشكلِها حُسناً ويجمعنا هُناك جِوارُ

والجُوار بالضم: علو الصوت. قال الله تعالى[٣٣]: ﴿إذا مَسّكم الضُرُ /٣/ فإليه تجأرون﴾. وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه[٣٤]: (الوافر)

صبحنا مازناً ببناتِ قَيْنٍ إذا طُعنوا سَمعتَ لهم جُؤارا

(الجَنَّة والجِنَّةُ والجُنَّةُ)[٣٥]

الجَنَّةُ بالفتح: البستان. قال الشاعر[٣٦]: (الرجز)

بالله يا نفس لترجعنهْ

مالي أراك تكرهين الجَنَّةْ

والجِنَّة بالكسر: الجن؛ قال الشاعر[٣٧]: (الوافر)

غَزَال المهلَّبِ جِنّته وما مثلُهم في الناسِ كانَ ولا تَراه

والجُنَّةُ بالضم: السلاح وما يتوقى به. قال الشاعر[٣٨]: (البسيط)

وليس بجُنَّةِ قَومٍ لهم في الفرار سَبقٌ قَديمُ

---

(٣٠) الرحمن /٢٤.

(٣١) نسب في المثلث لقطرب ص ٥٠ لقيس (؟) ولم أجده في ديوان قيس بن الملوح، ولا في ديوان قيس بن الخطيم.

(٣٢) لم نهتد لمعرفة ابن الأحنف هذا، ونسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٥٠ لابن أحمر، ولم أجده في ديوانه.

(٣٣) سورة النحل/٥٣.

(٣٤) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٥٠ برواية: بنات قيس، ولم أجده في ديوان حسان بن ثابت.

(٣٥) هذه الثلاثية لم يذكرها قطرب في مثلثاته، وذكرها ابن السيد في مثلثه ١/٤١٧.

(٣٦) لم نهتد لمعرفة هذا الرجز وقائله.

(٣٧) هذا الشاهد مما ذكر في هامش المخطوط، وفيه خلل، ولم نهتد إلى قائله.

(٣٨) ما بين قوسين مما ذكر في هامش المخطوط ولم نهتد إلى معرفة الشاعر.

(الحَمام والحِمام والحُمام)

الحَمام بالفتح: الطائر المعروف. قال تُبَّع[39] يصف طير مكة والحرم: (الخفيف)

يأمَنُ الطيرُ فيه والوحْشُ حتى ... ينظرُ الهِرُّ في وُجُوه الحَمَامِ

والحِمام بالكسر: الموت. قال عنترة العبسي[40]: (الطويل)

وسُقْنَا إلى زيدٍ حِماماً فأَعْوَلت ... نساءٌ على زَيدٍ بأكنافِ منعج

والحُمام بالضم: اسم رجل. قالت الخنساء[41]: (الطويل)

قتلنا الحصين بن الحُمام بجرمه ... وكان مبيراً في الحروب الطوائلِ

(الحَرَّةُ والحِرَّةُ والحُرَّةُ)

الحَرَّةُ بالفتح: الأرض التي يكون فيها حصى بيض وسود. قال قيس بن الخطيم[42]: (الطويل)

تَرى الحرَّة السوداء يَحْمَرُّ لوْنُها ... ويَغْبَرُّ عنها كل ريعٍ وَفْدفَدِ

والريع: ما غلظ من الأرض. والفدفد: ما استوى منها، والجمع فدافد.

قال تعالى[43]: ﴿أتبنون بكل ريعٍ آيةً تعبثون﴾

والحِرَّةُ بالكسر: العطش الشديد. قال الكميت بن زيد[44]: (الخفيف)

والبحورُ التي تَكشِفُ الحِرَّةَ ... والداءَ من غليلِ الأوامِ

والأُوام: شدة العطش. والحُرَّة بالضم: الكريمة من النساء. قال أوس بن حجر[45]: (الطويل)

فلا تَأمَننَّ الدهرَ ليلَ ابنِ حُرَّةٍ ... ظلمتَ وكنْ منه هُديتَ على وَجَلْ

---

(٣٩) لعله تُبّع بن حسان آخر التبابعة ملوك حمير في اليمن وجاء اسمه في المثلث لقطرب ص ٥١ "اتبع" وهو تحريف.

(٤٠) لم أجد البيت في ديوان عنترة، وقد نُسب في المثلث لقطرب ص ٥٢ لعمرو بن معدي كرب ولم أجده في ديوانه أيضاً، ومنعج اسم مكان وكان فيه يوم من أيام العرب لبني يربوع على بني كلاب (انظر: معجم البلدان رسم "منعج").

(٤١) البيت في مثلث قطرب ص ٥٢ برواية:

قتلنا عمير بن الحمام ورهطه ... وجمعهم حتى النساء الحواملا

ولم أجد الشاهد بهذه الرواية في ديوان الخنساء كما لم أجده في ديوانها بالرواية التي ذكرها الفيروزأبادي.

(٤٢) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٧ من غير نسبة، وهو في ديوان قيس بن الخطيم ص ١٢٦ برواية:

ترى اللابة السوداء يحمر لونها ... ويَسهلُ منها كلُّ ريعٍ وَفْدفدِ

(٤٣) سورة الشعراء /١٢٨.

(٤٤) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٧ برواية مختلفة وهو في المثلث لابن السيد ٤٥٩/١ ولم أجده في ديوان الكميت بن زيد.

(٤٥) لم أجده في ديوانه وهو في المثلث لقطرب ص ٣٧ بلا نسبة.

(الحَلْم والحِلم والحُلم)

الحَلم بالفتح: تحلم الأديم. فسادته وتثقبه ونقله. قال الوليد بن عقبة[٤٦]: (الوافر)

يُهَنِّك بالإمارة كلُّ ركبٍ   وقد حَلم الأديمُ فلا أديمُ

والحِلم بالكسر: القتل والاحتمال. قال جرير[٤٧]: (الطويل)

حلِمتُ على الأراقم فاستجاشوا   فلا بَرِحت قدورُهُم تفورُ

والحُلم بالضم: ما يراه النائم في نومه. قال المؤمل[٤٨]: (الطويل)

حَلُمْت بِكم في نَوْمتي فَغَضِبْتُمْ   فَلا ذَنْبَ لي إنْ كنتُ في النَّومِ أَحْلُم

(الحَجْر والحِجْر والحُجْر)

الحَجْر بالفتح: مقدم ذيل القميص. وهو حجرُ الإنسان. قال أبو العتاهية[٤٩]: (الطويل)

/٤/ ذكرتُكِ والمجنونُ يذكرُ شَجْوه   فما زلتُ أُجري الدمعَ حتى امتلى حَجْري

والحِجْر بالكسر: العقل. قال الله تعالى[٥٠]: ﴿ هل في ذلك قسم لذي حِجْر ﴾

أي: لذي عَقْل. قال الأخطل[٥١]: (الطويل)

ألِكْني إلى آلِ الهجيم رسالةً   لمن كانَ ذالبٍ ومن كان ذَا حِجْر

---

(٤٦) الشاهد للوليد بن عقبة أيضاً في المثلث لقطرب ص ٣٤ واستشهد ابن السيد في المثلث ١/ ٤٧٢ ببيت آخر للوليد بن عقبة هو:

فإنك والكتابَ على عليّ   كدابغةٍ وقد حلِم الأديمُ

(٤٧) لم أجده في ديوان جرير وهو في المثلث لقطرب ص ٣٤ بلا نسبة.

(٤٨) هو للمؤمل أيضاً في المثلث لقطرب ص ٣٤ وخزانة الأدب ٥٢٥/٣ والمؤمل صاحب البيت هو المؤمل بن أميل المحاربي من شعراء الكوفة، ولد في العصر الأموي واشتهر في العصر العباسي وشعره لطيف، وقد اشتهر بقصيدته التي مطلعها:

شف المؤمل يوم الحيرة النظر   ليت المؤمل لم يخلق له بصر

وفيها يقول:

إذا مرضنا أتيناكم نعودكُمْ   وتذنبون فنأتيكم فنعتذر

يكفي المحبين في الدنيا عذابهم   والله لا عذَبتهم بعدها سقر

وقد جمعت ما تبقى من شعره ونشرته مع تقديم له في مجلة المورد العراقية العدد (١) من المجلد (١٧) الصادر سنة ١٩٨٨م.

(٤٩) لم أجده في ديوان أبي العتاهية وهو له في المثلث لقطرب ص ٣٥ والمثلث لابن السيد ٤٣٨/١ والرواية فيهما:

ذكرتك والمحزون وذكرتك والمشجون وهي أقرب إلى الصواب من رواية الفيروزآبادي.

(٥٠) سورة الفجر/٥.

(٥١) لم أجده في ديوان الأخطل، وهو له في المثلث لقطرب ص ٣٥.

والحُجْر بالضم: اسم رجل، واسم لأبي امرىء القيس. قال امرؤ القيس بن حجر[٥٢]: (المتقارب)

وهرٍّ تصيدُ قلوبَ الرِّجالِ وأفْلَتَ منها ابنُ عمرو حُجَرْ

(الخِرْق والخَرْق والخُرْق)

الخَرْقُ بالفتح: الصحراء الواسعة البعيدة الأطراف. قال هدبة بن الخشرم[٥٣]: (الطويل)

وخَرْقٍ يَخافُ الركبُ أن يَطوفَ بها إذا اتَّسَقَتْ آرامُها ونعامُها

والخِرق بالكسر: الشاب الظريف السمح. قال الشاعر[٥٤]: (الطويل)

وخِرقٍ من الفتيان نادمتُ موهناً وقد لاحت الجَوْزاءُ للراكبِ المسْرِي

والخُرق بالضم: الجهل والحمق. قال الشاعر[٥٥]: (الكامل)

وما طلابُك أمراً لستَ مدركَه إلا السفاهُ وإلا الجهلُ والخُرُق

(الدِّعْوة والدَّعْوةُ والدُّعْوَةُ)

الدَّعوةُ بالفتح: النداء في الحرب وغيره. قال عنترة العبسي[٥٦]: (الوافر)

دَعَاني دَعْوَةً والخيلُ تردي فما أدْرى أبَاسْمِي أمْ كَنَاني

والدِّعوة بالكسر: الادعاء إلى غير نسب. قال عبيد الله بن الحر[٥٧]: (السريع)

تزعم لي أنك من باهلة تلك لعمري دِّعْوة خاملة

---

(٥٢) الشاهد لامرئ القيس في ديوانه ص ١٥٥ والمثلث لقطرب ص ٣٥.

" وهرّ " في الشاهد اسم فتاة، والرواية في المثلث لقطرب:

ونبل تصيدُ قلوب الرجال

٥٣) لم أجده في ديوان هدبة، وهو في المثلث لقطرب ص ٣٨-٣٩ لطرفة بن العبد وروايته عنده:

وخرق يخاف الركب أن يتطلقوا به إذا اتسعت أوامها ومعارها

ولم أجده أيضاً في ديوان طرفة.

(٥٤) الشاهد لأوس بن حجر كما جاء في المثلث لقطرب ص ٣٩ ولم أجده في ديوانه.

(٥٥) نسب الشاهد عند قطرب في المثلث ص ٣٩ لرجل اسمه "سليمان" ولا نعرف مَنْ سليمان هذا؟ ولم أعثر على الشاهد في مكان آخر.

(٥٦) ديوان عنترة العبسي ص ٢٩٤ وعن الأصمعي أنه من قصيدة تروى لكثير بن عروة النهشلي، وهو لعنترة أيضاً في المثلث لقطرب ص ٣٥.

(٥٧) الشاهد بلا نسبة في المثلث لقطرب ص ٣٦ والمثلث لابن السيد ١٣/٢.

والدُّعْوة بالضم: الدعاء إلى الطعام والشراب. قال خلف الأحمر[٥٨]: (الكامل)

ودُعْوةُ أقوامٍ زلفتُ بجمْعِهم ... بخيلٍ ورجلٍ والهنيدةُ تنحزُ

الهنيدة: المائة من الإبل.

(الرَّقاق والرِّقَاق والرُّقاق)

الرَّقاق بالفتح: الرمال المتصلة بعضها ببعض. قال لبيد بن ربيعة[٥٩]: (الرمل)

وَرَقَاقٍ عُصَبٍ ظُلمانُهُ ... كَحَزِيقِ الحَبَشِيّينَ الزُّجَل

والرِّقَاق: ما نَضُب عنه الماء من شطوط الأودية والأنهار. قال ابن الحباب[٦٠]: (الوافر)

إلى حَدْبِ الرُّقاقِ نَقلْتُ أهْلي ... لنعمرَها وما عَمرت زَمَانا

والرُّقَاق بالضم: الخبز المرقق بعينه. قال جرير[٦١]: (الوافر)

يُكلِّفني مَعِيشَةَ آلِ زيد ... ومَن لي بالرُّقاق وبالصُّنَاب

والصُّناب: الخردل والزبيب، ومنه سُمي الفرس صنابي

(الرَّشا والرِّشا والرُّشا)

الرَّشا /٥/ بالفتح: ولد الظبية حين يقع من بطن أمه. قال عنترة العبسي[٦٣]: (الكامل)

وكأنما التفتتْ بجيدِ جِدايةٍ ... رشأ من الغزْلان حُرّ أرْثَمِ

الحر هاهنا: الكريم. والأرثم: الذي في شفته العليا بياض.

والرِّشا بالكسر: الحبل الطويل. قال زهير بن أبي سلمى[٦٤]: (البسيط)

---

(٥٨) الشاهد من غير نسبة في المثلث لقطرب ص ٣٦، ولم يستشهد به ابن السيد في مثلثه (٢/١٣-١٤) ولكنه علّق على "الدُّعوة". بمعنى الدعاء إلى الأكل فقال: وأما "الدُّعوة" بضم الدال فزعم قطرب أنها الدعوة إلى الطعام ولا أحفظ ذلك عن غيره.

(٥٩) الشاهد للبيد بن ربيعة في ديوانه ص ١٧٤ وهو في المثلث لقطرب ص ٤٠ للبيد بن أبي ربيعة مع اختلاف في الرواية.

(٦٠) نسب الفيروزأبادي هذا الشاهد لابن الحباب، ولعله والبة بن الحباب الشاعر العباسي المشهور وأستاذ أبي نواس في الشعر والمجون، والشاهد من غير نسبة في المثلث لقطرب ص ٤١.

(٦١) الشاهد لجرير في ديوانه ص ٨١٢ واللسان "صنب" والمثلث لقطرب ص ٤١ والمثلث لابن السيد ٢/٥٩.

(٦٢) هذه الثلاثة لم تذكر في مثلثات قطرب التي نشرها الدكتور رضا السويسي.

(٦٣) الشاهد في ديوان عنترة ص ٢١٤.

(٦٤) ديوان زهير بن أبي سلمى ص ١٧٥.

حتى استغاث بما لا رشاء له من الأباطح في حافاته البرك

والبُرك: نبت، وهو طائر أيضاً.

والرُّشا بالضم: جمع رُشْوة. وهو ما يعطى في الحكم. قال الشاعر[٦٥]: (السريع)

لا يأخذ الرُّشوةَ في حُكْمه ولا يُبالي خسْرةَ الخاسِرِ

(السَّلام والسِّلام والسُّلام)

السَّلام بالفتح: التحية بين الناس. قال المؤمل[٦٦]: (الطويل)

فإنْ تَمنعوا مني السَّلامَ فإنّني لغادٍ على حِيطانكم فمسلّمُ

والسِّلام بالكسر: الحجارة الرقيقة. قال ابنُ هَرْمَة[٦٧]: (المنسرح)

طلقُ المحيَّا تلق مَوْعده مثلَ وحْي السِّلامِ يَقْرؤها

والسُّلام بالضم: عروق ظاهر الكف والقدم. قال النابغة الجعدي[٦٨]: (الوافر)

أراد الله نقيك في السُّلامى على من بالحنين تعولينا

(السَّهام والسِّهام والسُّهام)

السَّهام بالفتح: شدة الحر ووهجه. قال لبيد بن ربيعة[٦٩]: (الكامل)

ورَمى دَوابِرها السَّفا وتَهيَّجت ريحُ المصايفِ سَوْمُها وسَهامُها

والسِّهام بالكسر: النبل والنشاب. قال عمرو البكري[٧٠]: (الطويل)

ولو أنني أُرْمَى بسَهْمٍ تقيتُه ولكنني أُرْمى بغَيْرِ سِهامِ

والسُّهام بالضم: لعاب الشمس. والعامة تسميه كذلك لعاب الشمس. قال الشاعر[٧١]: (المتقارب)

تخالُ السُّهام بأَرْجائها سبائخَ قُطْنٍ لدى نادِفيها

---

(٦٥) لم أهتد إلى معرفة قائل الشاهد.

(٦٦) هو المؤمل بن أُميل المحاربي وقد سبق الحديث عنه في الهامش رقم ٤٨. والشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٢ بلا نسبة.

(٦٧) لم يذكر في شرح المثلث لقطرب ولا في المثلث لابن السيد ولم أجد الشاهد في همزيته التي في مجموع شعر ابن هرمة، وفي الشاهد كما رواه الفيروزأبادي قلاقة وزن ومعنى.

(٦٨) لم أجده في ديوان النابغة الجعدي، وقد نسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٣ لأبي حية النميري ولم أجده في ديوانه.

(٦٩) الشاهد للبيد في ديوانه ص ٣٠٦ والمثلث لقطرب ص ٣٧.

(٧٠) الشاهد لعمرو البكري في المثلث لقطرب ص ٣٨ برواية:

فلو أنَّها سَهمٌ إذاً لاتقيتها ولكنني أُرمَى بغيرِ سهامِ

(وجاء اسم الشاعر في المثلث: عمرة بن قمة وهو تحريف " قميئة".

(٧١) الشاهد لزهير بن أبي سلمى كما في المثلث لقطرب ص ٣٨ ولم أجده في ديوانه وهو لكعب ابن زهير في المثلث لابن السيد ٤٢٨/٢ وليس في ديوانه أيضاً.

(السَّقط السِّقط والسُّقط)

السَّقط بالفتح: الثلج. قال الشاعر[٧٢]: (الطويل)

ووادٍ كجوفِ العَيْرِ كلَّفتُ صُحْبَتي ... تَرى السَّقْطَ في أَرْجَائِهِ كالكراسفِ

والكراسف: جمع كرسف وهي ضرائب القطن.

والسِّقط بالكسر: ضياء النار. قال الشاعر[٧٣]: (الطويل)

وسِقط كعين الديك نازعت صحبتي ... أباها وهَيَّأْنا لموضِعها وَكْرَا

والسُّقط بالضم: الولد لغير تمام. قال الشاعر[٧٤]: (الطويل)

وشبهتُ رأسَ ابنَ الحبيشةِ إذْ طحاه بسقطٍ تَردّى بَيْنَ أَيدي القَوَابل

/٦/ (السَّبت والسِّبت والسُّبت)

السَّبت بالفتح: يوم السبت بعينه. قال الله تعالى[٧٥]: **﴿تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم﴾**.

وقال بشار[٧٦]: (الطويل)

بَدا لك يومُ السبتِ دَاءٌ محنقٌ ... وداءُ الهَوَى في السبتِ أَغْرَى وأَعْلَقُ

والسِّبت بالكسر: النعال اليمانية المدبوغة بالقرض. قال عنترة العبسي[٧٧]: (الكامل)

بَطلٌ كأنَّ ثيابه في سرحةٍ ... يُحْذَى نعالَ السِّبتِ ليْسَ بتوأمِ

قوله: ليس بتوأم: أي لم يولد معه غيره فيجيء ناقصاً.

والسُّبت بالضم: نبت يشبه الخطمي. قال حسان بن ثابت[٧٨]: (المتقارب)

وأرضٍ يحارُ بها المدلجُون ... تَرى السُّبتَ فيها كرُكنِ الكثيبِ

---

(٧٢) نسب الشاهد لأبي مكرمة (؟) في المثلث لقطرب ص ٤٤ ولم نعرفه، كما نسب لهدبة بن الخشرم في اللسان والتاج "سقط" وهو لذا في ديوان هدبة ص ١٣٧.

(٧٣) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٥ لذي الرمة وهو في ديوانه ص ١٧٥.

(٧٤) نسب قطرب الشاهد في مثلثه لمن يدعى "الحميدي" ولم نعرف من "الحميدي" هذا ؟

(٧٥) سورة الأعراف /١٦٣.

(٧٦) لم أعثر عليه في ديوان بشار بن برد وهو في المثلث لقطرب ص ٣٦ بلا نسبة.

(٧٧) الشاهد في مثلث قطرب ص ٣٦ لعنترة العبسي وهو في ديوانه ص ٢١٢.

(٧٨) لم أجده في ديوان حسان وقد سقط البيت من الأصل المخطوط وأكملناه من المثلث لقطرب ص ٣٧، وهو في اللسان والتاج "سبت" عن قطرب بلا نسبة.

(الشَّرب والشِّرب والشُّرب)

الشَّرب بالفتح: قوم يجتمعون على الشراب. قال حسان بن ثابت(٧٩): (الطويل)

ولسنا بشَرْبٍ أمّ عمرو إذا انْتَشوا ثيابُ النَّدامى بَيْنَهم كالغَنائمِ

والشِّرب بالكسر: النصيب من الماء. قال الله تعالى(٨٠): ﴿لها شِرْب ولكم شِرْبُ يومٍ مَعْلُوم﴾.

وقال أبو زبيد الطائي(٨١): (الخفيف)

أيُّ ساعٍ سَعى ليقطَع شِرْبي حين لاحتْ للشَّارب الجَوْزَاءُ

والشُّرب بالضم: الشُّرب بعينه للماء ولغيره من المشروبات. قال ابن مفرغ الحميري(٨٢): (الوافر)

وشُربُ الخمرِ ليسَ عليّ عارٌ إذا لم يَشْكُني فيها رَفيْقي

(الشَّكل والشِّكل والشُّكل)

الشَّكل بالفتح: الشَّبَه والمِثْل. قال امرؤ القيس(٨٣): (الكامل)

حي الحمولَ بجانبِ العَزْلِ إذ لا يوافقُ شكلُها شَكْلي

والشِّكل بالكسر: الدلال والملاحة. قال الشاعر(٨٤): (الطويل)

تهادينَ واستجمعْنَ حولَ عريزةٍ صَبَاني إليها الدلُّ والحسنُ والشِكلُ

والشُّكل بالضم: جمع شُكال. قال عبيدالله بن الحر(٨٥): (الطويل)

وشُكْلٍ كشطآنِ الجزور جزعتها على فتيةٍ بيضِ الوُجوهِ كرامِ

(الصَّرة والصِّرة والصُّرة)

الصَّرَة بالفتح: الجماعة من الناس. قال الله تعالى(٨٦): ﴿فأَقْبَلت امرأته في صَرَّةٍ﴾ أي في جماعة من الناس. وقالت الخنساء(٨٧): (الكامل)

---

(٧٩) لم أجده في ديوان حسان ولم يرد عند قطرب في المثلث.

(٨٠) سورة الشعراء /١٥٥.

(٨١) نسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٨: لأبي زيد، تحريف.

(٨٢) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٨ بلا نسبة، ولم أجد الشاهد في ديوان ابن مفرغ الحميري.

(٨٣) هو لامرئ القيس في المثلث لقطرب ص ٣٩ وفي ديوانه ص ٢٣٦.

(٨٤) الشاهد لعمر بن أبي ربيعة في المثلث لقطرب ص ٣٩، ولم أجده في ديوانه.

(٨٥) لم ينسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٠ كما لم أجده في مجموع شعر عبيد الله بن الحر.

(٨٦) سورة الذاريات /٢٩.

(٨٧) لم أجده في ديوان الخنساء، وقد نُسب للشمردل اليربوعي في المثلث لقطرب ص ٤٢ والمثلث لابن السيد ٢/٢٢٩-٢٣٠ ولم أجده في شعره المجموع.

هَبَاطُ أوديةٍ وهَادي صَرَّةٍ خمشاءَ فيهن الأسنةُ تلمعُ

والصِّرة /٧/ بالكسر: الليلة الباردة. قال الشماخ[88]: (البسيط)

في ليلة صِرّةٍ طخياء داجيةٍ لا تبصر العين فيها كف مُلْتمِسِ

والصُّرَة بالضم: الخرقة التي يُصَرُّ فيها الشيء. قال تأبط شراً[89]: (البسيط)

لا يألفُ الدرهمُ المضروبُ صُرَّته لكنْ يمرُّ عليها وهو مُنْطلِقُ

(الصَّل والصِّل والصُّل)

الصَّل بالفتح: صوت الحديد بعضه على بعض. قال ثُمامة[90]: (الطويل)

إذا سُمْتُها التَّقْبيلَ صَدَّتْ وأَعْرَضَتْ كمثلِ شموسِ الخيلِ صَلَّ لجامُها

والصِّل بالكسر: حية صفراء تكون في الرمل لا تنفع منها رقية. وقال زياد الأعجم[91]: (الكامل)

صِلٌ يموتُ سليمُه قَبْلَ الرُّقى ومُخَاتلٌ لعدوه يَتَصافحُ

والصُّل بالضم: ما تغير من طعام أو شراب. قال الشاعر[92]: (البسيط)

لا تسقني بصُلٍّ إنْ شربتُ به ولا تعلله بي شرٌ من الوَدَن

والودن: نقص في الخلقة بالدال المهملة ويقال بالذال المعجمة.

(الطَّلا والطِّلا والطُّلا)

الطَّلا بالفتح: ولد الظبية. قال الشاعر[93]: (الطويل)

وما ظبية أدماء تحنو على طَلا بأحسن منها يوم جدت لتصرما

والطِّلا بالكسر: الشراب الغليظ، مثل الرُّب وغيره. قال الشاعر[94]: (الخفيف)

عَلِلاني بشُرْبةٍ من طِلاء نِعْمَتْ النيمُ في شَبَا الزَّمْهريرِ

---

(٨٨) البيت في المثلث لقطرب ص ٤٣ منسوب للشماخ أيضاً ولم أجده في ديوانه وهو في اللسان "طخا" بلا نسبة وهو في المثلث لابن السيد ٢/ ٢٣٠ للمتلمس ولم أجده في ديوانه أيضاً.

(٨٩) هو لتأبط شراً أيضاً في المثلث لقطرب ص ٤٢، ولم أجده في مجموع شعره.

(٩٠) هو في المثلث لقطرب ص ٥٤ بلا نسبة.

(٩١) الشاهد لزياد الأعجم في المثلث لقطرب ص ٥٥ والمثلث لابن السيد ٢/ ٢٢٧ والفرق بين الحروف الخمسة ص ٣٩٥.

(٩٢) نسب الشاهد لأبي الهندي في المثلث لقطرب ص ٥٥ والمثلث لابن السيد ٢/ ٢٢٧ باختلاف في الرواية ولم أجده في شعر أبي الهندي كما لم أستطع توجيه معنى عجز الشاهد لعدم وضوح روايته.

(٩٣) نسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤١ لقيس (؟!) ولا ندري من قيس هذا ؟ فإن كان قيس ابن الملوح فإني لم أجد الشاهد في ديوانه كما أني لم أجده في ديوان قيس بن الخطيم.

(٩٤) نسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٢ لأسيم التغلبي، ولا نعرف من أسيم التغلبي هذا.

والطُّلا بالضم: الأعناق واحدتها طُلْيَة مثل كُلا وكُلْية. قال عنترة العبسي[٩٥]: (الطويل)

وصحابةٍ شُمَّ الأنوفِ لقيْتُها ليلاً وقد مَال الكَرى بطُلاَهُ

(العمَر والعمِر والعمُر)

عمرت بالفتح من الميم: عمَارة المنازل إذا كثر سكانها. قال الشاعر[٩٦]: (البسيط)

أمْسَتْ مَنَازِلُ بالسلاَّن قد عَمَرت بعد الكلابِ ولم تَفْزعْ أقاصيها

وعمِر بكسر الميم: من طول العمر. قال الشاعر[٩٧]: (الكامل)

أتروضُ عِرْسكَ بَعْدَما عمِرتْ ومن العَنَاء رِيَاضَةُ الهَرِمِ

وعمُرت بضم الميم من عمارة الأرض. قال الشاعر ابن الحباب[٩٨]: (الوافر)

الى جَدْب الرِّقاقِ نَقَلْتُ أهْلي لِنَعْمُرَها وما عَمُرَت زَمَانا

(العَرْف والعِرْف والعُرْف)

العَرْف بالفتح: ما بدا لك من رائحة طيبة. قال الشاعر[٩٩]: (الرمل)

أبصرتْ عَيْني عشاءً ضوءَ نارْ مِنْ سَنَاها عَرْفُ هِنْدِيٍ وغَارْ

والعِرف /٨/ بالكسر: الصبر. قال الشاعر[١٠٠]: (المنسرح)

قُلْ لابْنِ قَيْسٍ أخي الرُّقَيَّاتِ ما أحسنَ العِرفَ في المُصيْبَاتِ

والعُرف بالضم: المعروف. قال الله تعالى[١٠١]: ﴿خذ العفو وأمر **بالعرف**﴾. وقال الحطيئة العبسي[١٠٢]: (البسيط)

من يَفْعلِ الخيرِ لا يَعْدمْ جَوَازِيَه لا يذهبِ العُرفُ بين اللهِ والناسِ

---

٩٥) الشاهد لعنترة العبسي في المثلث لقطرب ص ٤٢ ولم أجده في ديوانه.

(٩٦) لم أهتد لمعرفة قائل الشاهد.

(٩٧) الشاهد مجهول القائل.

(٩٨) نسبه الفيروزأبادي لابن الحباب، ولعله والبة بن الحباب ولم نعثر على هذا الشاهد في أي مصدر. وقد ذكره قطرب في المثلث ص ٤١ وابن السيد أيضاً في المثلث ٢/ ٣٠٠ دون أن ينسباه.

(٩٩) الشاهد لعدي بن زيد في المثلث لقطرب ص ٤٧ وهو في ديوان عدي ص ٩٣ مطلع قصيدة له.

(١٠٠) الشاهد لأبي دهبل الجمحي في المثلث لقطرب ص ٤٨ وديوان الشاعر ص ٥٠.

(١٠١) سورة الأعراف /١٩٩.

(١٠٢) الشاهد للحطيئة في المثلث لقطرب ص ٤٨ وديوان الشاعر ص ٢٨٤.

(الغَمْر والغِمْر والغُمْر)[**]

الغَمْر بالفتح: الماء الكثير، ويستعمل ذلك في الرجل الكريم الكثير العطاء. قال الشاعر[103]: (الطويل)

أخضني المكان الغَمر إن كانَ غَرّني ... سنَا خُلّبٍ أوْ زَلّت القدمانِ

والغِمر بالكسر: الحقد في الصدر. قال الشاعر[104]: (الطويل)

وجَاء كتابٌ مِنْ أميرٍ تبينتْ ... لنا من نَواحيه السخيْمَةُ والغِمْرُ

والغُمْر بالضم: الرجل القليل الحيلة الذي لم تحنكه التجارب. قال الشاعر[105]: (الطويل)

أناةً وحلماً وانتِظاراً بهم غَداً ... فما أنا بالوَاني ولا الضَرعُ الغُمرِ

(القَسْط والقِسْط والقُسْط)

القَسْط بالفتح: الجور. قال الله تعالى[106]: ﴿وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا﴾. وقال النابغة الجعدي[107]: (الخفيف)

سارَ فينا الولاةُ بعدَ رسولِ الله بالقَسْط والخَنَا والفُجورِ

والقِسْط بالكسر: العَدْل. قال الله تعالى[108]: ﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾. وقال الشاعر[109]: (الطويل)

بنينا لعمرو بالخورنق قُبَّةً ... أُقيمتْ بقِسطٍ فاستجارَ بها العما

والعما هنا: الغيم الرقيق.

[**] لم يلتزم الفيروزأبادي بشرح الألفاظ المثلثة كما ذكرها قطرب في المثلث، فقد جاءت هذه الثلاثية أول المثلثات التي ذكرها قطرب في كتابه. وها هي في الشرح تأتي في نهاياته.

(١٠٣) لم يذكره قطرب في مثلثه. وهو في المثلث لابن السيد ٢/٣١٥ بلا نسبة.

(١٠٤) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٢، وقدّمه بقوله: قال النميري ولم يذكره ابن السيد في مثلثه. ولم أجده في ديوان الراعي النميري، ولا في ديوان أبي حيّة النميري.

(١٠٥) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٢ واللسان "ضرع" بلا نسبة، وهو في المثلث لابن السيد ٢/٣١٦ لابن الذئبة الثقفي: وهو ربيعة ابن الذئبة والذئبة أمه وأبوه عبد ياليل بن سالم من ثقيف، شاعر فارس (انظر: المؤتلف والمختلف ص ١٧٤ ومَنْ نُسِبَ إلى أمه من الشعراء ص ٩٠)

(١٠٦) سورة الجن /١١٥.

(١٠٧) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٦ للنابغة الجعدي وهو أيضاً له في المثلث لابن السيد ٢/٢٧٥ ولم أجده في ديوان النابغة الجعدي.

(١٠٨) سورة الرحمن /٩.

(١٠٩) الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٦ باختلاف في الرواية والمعنى وبلا نسبة.

والقُسط بالضم: عود يتبخر به. قال الشاعر(١١٠): (الخفيف)

أوْقَدَتْها بالقُسْط والمندلِ الر   طب فتاةٌ يضيقُ عنها الإزارُ

(القَمَّة والقِمَّة والقُمَّة)

القَمَّة بالفتح: ما أخذه الأسد بفيه. قال الشاعر(١١١): (الكامل)

ما كان جمعُهُم في عرضِ سرتِنا   إلا كقَمَّةِ ما يَقْتَمُّه الأسدُ

والقِمَّة بالكسر: أعلى السنام. قال مهلهل(١١٢): (الوافر)

وعَارِضَةٍ بناحيةِ سُهيلٍ   تلوحُ كقِمةِ الجَملِ القَديرِ

يريد: " القادر، وهو الفحل الذي عجز عن الضراب ".(١١٣)

والقُمَّةُ بالضم: ما كنس بالمكنسة. قال الشاعر(١١٤): (البسيط)

قَالوا: أتَهجرُ مِسْكيناً فقلتُ لهم   أضْحَى كقُمةِ دارٍ بَيْن أنْداء

(الكِلام والكَلام والكُلام)

الكَلام بالفتح: كلام الناس بعضهم لبعض. قال المؤمل(١١٥): (الطويل)

/٩/ فمنّى علينا بالكَلام فإنّما   كلامُك ياقوتٌ ودُرٌ مُنَظَّمُ

والكِلام بالكسر: الجراحات. قال أبو بكرة(١١٦): (الوافر)

أجدك ما لِعَيْنك لا تَنَامُ   كأن جفونَها فيها كِلامُ

---

(١١٠) نسب قطرب البيت مع خلل بالضبط في المثلث ص ٤٦ لابن قيس (!) ووجدناه لابن قيس الرقيات في ديوانه ص ٢٣.

(١١١) هو في المثلث لقطرب ص ٤٧ من غير نسبه ولم نهتد إلى معرفة قائله.

(١١٢) قد يكون صاحب الشاهد هو مهلهل بن ربيعة التغلبي أقدم شعراء العربية وأول من قصد القصائد وهو أحد أصحاب المنتقيات السبع في جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي. وليس له ديوان شعر ولم نسمع أن أحداً جمع شعره وهو متناثر في مظانه الكثيرة. (انظر: مصادر حياته وشعره ومراجعهما في معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي للدكتور عفيف عبد الرحمن ص ٢٦٣).

(١١٣) هذا المعنى للقادر لم نجده في معاجم اللغة، وهو عندنا من غرائب اللغة إلا إذا استعملوه على سبيل التيمن والتفاؤل كما قالوا للأعمى بصير وللملدوغ سليم وللذاهبة قافلة وغير ذلك.

(١١٤) من غير نسبة في المثلث لقطرب ص ٤٧ وهو لأوس بن مفراء في اللسان "قمم"، وأوس هذا هو أوس بن مفراء التميمي، شاعر مخضرم أدرك الإسلام وكانت له مهاجاة مع النابغة الجعدي، حكم له في كثير منها، كان جيد الشعر وأخباره وبعض أشعاره في مصادر كثيرة ذكرها الدكتور عفيف عبد الرحمن في كتابه "معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي" ص ٣٤. وليس له ديوان شعر، وشعره غير مجموع فيما نعرف.

(١١٥) هو أيضاً للمؤمل في المثلث لقطرب ص ٣٣، وقد سبق التعريف بالمؤمل في الهامش رقم (٤٨).

(١١٦) لم نعرف من " أبو بكرة " هذا. وقد جاء الشاهد في المثلث لقطرب ص ٣٣ منسوباً لأبي بكر الصديق. وقد أكد الاسم بالدعاء له فأعقبه بقوله: رضي الله عنه. ولعل التاء في الاسم عند الفيروزأبادي جاءت من سهو النساخ.

والكُلام بالضم: الأرض التي تكون فيها حجارة. قال الشاعر[117]: (الوافر)

وأرضٍ سَبْسَبٍ لا نَبْتَ فيها كأنَّ كُلامَها زُبَرُ الحديدِ

(الكَلا والكِلا والكُلا)

والكَلأ بالفتح: ما يرعى من نبات الأرض. قال زهير[118]: (الطويل)

فَقَضَّوا مَنَايا بينهم ثم أَصْدَروا[119] إلى كَلأٍ مُسْتَوبَلٍ مُتَوخَّمِ

والكِلأ بالكسر: الحفظ. قال الله تعالى[120]: ﴿كل من يكلؤكم بالليل والنهار﴾. وقال المؤمل[121]: (الطويل)

فكُوني بخيرٍ في كِلاءٍ ونِعْمَةٍ وإنْ كنتِ قد أَزْمَعتِ هَجْري وبُغْضَتي

والكُلا بالضم: جمع كُلْية. قال عنترة العبسي[122]: (الكامل)

من كل أروعَ ماجدٍ ذي مِرَّةٍ مرسٍ إذا لحقت حصى بكُلاها

(اللَّحا واللِّحا واللُّحا)

اللَّحا بالفتح: الملاحاة واللجاجة. قال النابغة الجعدي[123]: (الوافر)

وقَفْنَا يا نُميرُ على استواءٍ فما هذي اللَّجاجةُ واللَّحاءُ

واللِّحا بالكسر: جمع لحية. قال جرير[124]: (الطويل)

فإنْ أنتَ لم تُقْصر على الجَهْل فاعْتَرف بحربٍ تَردى في اللِّحا والشَّواربِ

واللُّحا بالضم: جمع لحى، وهو العظم الذي تنبت عليه اللحية. قال عنترة العبسي[125]: (الطويل)

---

(١١٧) هو بشر بن أبي خازم كما في المثلث لقطرب ص ٣٣ والمثلث لابن السيد ١٢١/٢.

(١١٨) الشاهد لزهير في المثلث لقطرب ص ٤٩ وديوان الشاعر ص ٢٤.

(١١٩) في الأصل المخطوط "ثم اصلدوا" والتصحيح من الديوان.

(١٢٠) سورة الأنبياء /٤٢.

(١٢١) المؤمل سبق التعريف به في الهامش ٤٨. وقد نسب الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٩ لجميل بن معمر ولم أجده في ديوانه.

(١٢٢) الشاهد لعنترة العبسي في المثلث لقطرب ص ٤٩ وديوان عنترة ص ٣٠٥.

(١٢٣) هو في المثلث لقطرب ص ٤٤ للنابغة الجعدي ولم أجده في ديوانه.

(١٢٤) نسب قطرب الشاهد في المثلث ص ٤٤ لابن النعمان (!) ولم نهتد إلى معرفته، ولم نجده في ديوان جرير كما نسبه الفيروزأبادي هنا.

(١٢٥) الشاهد لعنترة في المثلث لقطرب ص ٤٤ كما هنا وديوان عنترة ص ٣٠٣ من قصيدة يقال إنها منحولة عليه.

يجرون هاماً فلّقتها سيوفنا تزايل عنهن اللُّحا والمسائحُ

والمسائح: عظام الخد. واحدتها مسيحة.

(اللَّمْة واللِّمْة واللُّمْة)

اللَّمة بالفتح: اللطف يكون بالإنسان من فزع أو جنون. قالت أم نوفل السعدية[١٢٦]: (الرجز)

أُعيذُهُ من طارقاتِ اللَّمة

وأن يُصيبَ هَمةً وغَمةً

واللُّمة بالضم: الجماعة من الناس. قال عنترة العبسي[١٢٧]: (الكامل)

بينا أطوفُ الحي في خَلل الدُّجا إذ لُمة من آل يشكرَ بالعَرَا

(اللَّقا واللِّقا واللُّقا) ***

اللَّقا بالفتح: ما ألقى خلف كسر البيت من رديء المتاع. قال الشاعر[١٢٨]: (الطويل)

كأنّ أخا العَجلانِ يومَ لقيتُه لَقاً خلفَ كسر البيت/١٠/ يُضرَبُ بالفِهْرِ

واللِّقا بالكسر: اللقاء في الحرب. قال عمرو بن كلثوم[١٢٩]: (الوافر)

متى نَنْقلْ إلى قوم رَحَانا يكونوا في اللقاء لنا طحينا

واللُّقا بالضم: الفالوذج. قال ابن الزبعري[١٣٠]: (الطويل)

وانا لنَحْن الأكرمونَ من الوَرَى اذا نَزَلَ الأضْيَافُ نُقْرِيْهِمُ اللُّقا

(المَسْك والمِسْكُ والمُسْكُ)

المَسْك بالفتح: الجلد. قال الشاعر[١٣١]: (الطويل)

كأن مَسْكي وقد مَرَّ السهامُ به إهابُ شيهم في البَيْداء ملبودُ

---

(١٢٦) وهو كذلك لأم نوفل في المثلث لقطرب ص ٥٢ ولم نهتد لمعرفة أم نوفل هذه. ولم نجد لقولها مصدراً آخر.

(١٢٧) لم أجده في ديوان عنترة وقد نسبه ابن السيد في مثلثه للسليك بن السلكة نقلاً عن إنشاد قطرب (!) وهو في المثلث لقطرب من غير نسبة.

** هذه الثلاثة لم يذكرها قطرب في المثلث ولم يذكرها ابن السيد أيضاً.

(١٢٨) لم نهتد إلى قائل الشاهد، ولم نجد مصدراً آخر له.

(١٢٩) الشاهد من معلقته المشهورة، انظر: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ص ٣٩١.

(١٣٠) لم نجد له مصدراً آخر.

(١٣١) لم نجد الشاهد في مصدر آخر ولم نعرف قائله.

والمِسْك بالكسر: المسك بعينه، وهو الطيب المعروف. قال الشاعر[١٣٢]: (الوافر)

كأن المسك والكافور فيها ... وطعم الزنجبيل على اللسانِ

والمُسك بالضّم: ما أمسك البدن وقوّاه. يقال: به مسكة، أي: قوة. قال الشاعر[١٣٣]: (الوافر)

ولولا مُسْكَةٌ من ماءِ مُزنٍ ... تُعلِّلنا وقد بَرِحَ الخَفَاءُ

(المِلا والمَلا والمُلا)

الملا بالفتح: الصحراء الواسعة. قال الشاعر[١٣٤]: (البسيط)

سارت بنو الحصن إذ شالت نعامتهم ... فلم يردوا لهم دون المَلا راسا

والمِلا بالكسر: جمع الشيء الملآن. قال الشاعر[١٣٥]: (الخفيف)

فسقيْناهُمُ المنيّةَ صِرفاً ... ككؤسٍ من السُلافِ مِلاءً

والمُلا بالضم: الملاحف من الكتان وغيره. قال الشاعر[١٣٦]: (البسيط)

حتى وردْنا ركياتِ الغديرِ وقَدْ ... كان المُلاءُ من الكتان يَشْتَعِلُ

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي

وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً

١٢٨٧

بلغ مقابلة على الأصل

المنقول منه والحمد لله

(١٣٢) هو في المثلث لقطرب بلا نسبة أيضاً.

(١٣٣) الشاهد لابن أحمر في المثلث لقطرب ص ٥١، ولم نجده في مجموع شعره.

(١٣٤) الشاهد للأفوه الأودي كما في مثلث قطرب ص ٤٣ مع اختلاف في الرواية والروي ولم أجده في ديوانه.

(١٣٥) لم نهتد إلى قائل الشاهد ولا إلى مصدر آخر له.

الشاهد في المثلث لقطرب ص ٤٤ للقطامي ولم نجده في مصدر آخر.

فهرس الألفاظ المثلثة

كما جاءت في الشرح

اللفظـــة	الصفحة
- الأَمَّـة والإِمَّـة والأُمَّـة	
- الجَـدّ والجِـدّ والجُـدّ	
- الجَمَـام والجِمـام والجُمَـام	
- الجَـوار والجِـوار والجُـوار	
- الجَنَّـة والجِنَّـة والجُنَّـة	
- الحَمـام والحِمـام والحُمـام	
- الحَـرَّة والحِـرَّة والحُـرَّة	
- الحَـلْم والحِـلْم والحُـلْم	
- الحَجْـر والحِجْـر والحُجْـر	
- الخَـرْق والخِـرْق والخُـرْق	
- الدَّعْـوة والدِّعْـوة والدُّعْـوة	
- الرَّقـاق والرِّقـاق والرُّقـاق	
- الرَّشـا والرِّشـا والرُّشـا	
- السَّـلام والسِّـلام والسُّـلام	
- السَّهـام والسِّهـام والسُّهـام	
- السَّقْـط والسِّقْـط والسُّقْـط	
- السَّبْـت والسِّبْـت والسُّبْـت	
- الشَّـرب والشِّـرب والشُّـرب	
- الشَّكـل والشِّكـل والشُّكـل	
- الصَّـرَّة والصِّـرَّة والصُّـرَّة	
- الصَّـل والصِّـل والصُّـل	
- الطَّـلا والطِّـلا والطُّـلا	
- العَمـر والعِمـر والعُمـر	
- العَـرف والعِـرف والعُـرف	

- الغَمـر والغِمـر والغُمـر	
- القَسـط والقِسـط والقُسـط	
- القَمـة والقِمـة والقُمـة	
- الكَـلام والكِـلام والكُـلام	
- الكَـلا والكِـلا والكُـلا	
- اللَحـا واللِحـا واللُحـا	
- اللَمـة واللِمـة واللُمـة	
- اللَقـا واللِقـا واللُقـا	
- المَسْـك والمِسْـك والمُسْـك	
- المَـلا والمِـلا والمُـلا	

فهرس الآيات القرآنية

اسم السـورة	رقم الآية	رقم الإحالة
(الأعراف)		
- ﴿ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيهم ﴾	١٦٣	٧٥
- ﴿ خذ العفو وأمر بالعرف ﴾	١٩٩	١٠١
(النحل)		
- ﴿ إذا مسكم الضرّ فإليه تجأرون ﴾	٥٣	٣٣
(الأنبياء)		
- ﴿ قل من يكلؤكم بالليل والنهار ﴾	٤٢	١٢٠
(الشعراء)		
- ﴿ أتبنون بكل ريع آية تعبثون ﴾	١٢٨	٤٣
- ﴿ لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ﴾	١٥٥	٨٠
(الرحمن)		
- ﴿ وله الجوار المنشئات في البحر كالأعلام ﴾	٢٤	٣٠
(الجن)		
- ﴿ وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً ﴾	١١٥	١٠٦
(النحل)		
- ﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾	٥	٥٠

فهرس قوافي الشعر والرجز

القافية	البحر	القائل	رقم الهامش
الجوزاء	الخفيف	أبو زبيب الطائي	٨١
أنواء	البسيط	أوس بن مغراء	١١٤
الخفاء	الوافر	عمرو بن أحمر	١٣٣
ملاء	الخفيف	---	١٣٥
الشوارب	الطويل	جرير	١٢٤
الكثيب	المتقارب	حسان بن ثابت	٧٨
الصّناب	الوافر	جرير	٦١
المصيبات	المنسرح	أبو دهبل الجمحي	١٠٠
بغضتي	الطويل	المؤمل بن أميل	١٢١
اللمة	الرجز	أم نوفل السعدية	١٢٦
غمّة	الرجز	أم نوفل السعدية	١٢٦
منعج	الطويل	عنترة العبسي	٤٠
المسائح	الطويل	عنترة العبسي	١٢٥
يتصافح	الكامل	زياد الأعجم	٩١
ولدي	البسيط	الكميت بن زيد	١٨
الجد	الطويل	الحطيئة	٢٠
فدفد	الطويل	قيس بن الخطيم	٤٢
الأسد	الكامل	---	١١١
الحديد	الوافر	بشر بن أبي خازم	١١٧
ملبود	الطويل	---	١٣١
القبور	الخفيف	عدي بن زيد	١٧
جوار	الكامل	ابن الأحنف	٣٢
جؤارا	الوافر	حسان بن ثابت	٣٤
تفور	الوافر	جرير	٤٧
حجري	الطويل	أبو العتاهية	٤٩

حجر	الطويل	الأخطل	٥١
حجر	المتقارب	امرؤ القيس	٥٢
المسري	الطويل	أوس بن حجر	٥٤
تنحر	الكامل	خلف الأحمر	٥٨
الخاسر	السريع	---	٦٥
وكرا	الطويل	ذو الرمة	٧٣
الزمهرير	الخفيف	أسيم التغلبي	٩٤
غار	الرمل	عدي بن زيد	٩٩
الغمر	الطويل	النميري	١٠٤
الغمر	الطويل	ابن الذئبة الثقفي	١٠٥
الفجور	الخفيف	النابغة الجعدي	١٠٧
الإزار	الخفيف	النابغة الجعدي	١٠٩
القدير	الوافر	مهلهل	١١٢
الفهر	الطويل	---	١٢٨
راسا	البسيط	الأفوه الأودي	١٣٤
الآسي	الوافر	الحارث بن حلزة اليشكري	١٦
ملتمس	البسيط	الشماخ	٨٨
الناس	البسيط	الحطيئة	١٠٢
حضيض	الخفيف	---	٢١
تلمع	الكامل	الخنساء	٨٧
الكراسف	الطويل	أبو مكرمة	٧٢
الخرق	الكامل	سليمان (؟)	٥٥
أعلق	الطويل	بشار بن برد	٧٦
رفيقي	الوافر	ابن مفرغ الحميري	٨٢
منطلق	البسيط	تأبط شراً	٨٩
البرك	البسيط	زهير بن أبي سلمى	٦٤
يشتعل	البسيط	القطامي	١٣٦

الهزل	الطويل	---	٢٢
الطوائل	الطويل	الخنساء	٤١
وجل	الطويل	أوس بن حجر	٤٥
الزحل	الرمل	لبيد بن ربيعة	٥٩
القوابل	الطويل	الحميري (؟)	٧٤
شكل	الطويل	عمر بن أبي ربيعة	٨٤
شكلي	الكامل	امرؤ القيس	٨٣
خاملة	السريع	عبيد الله بن الحر	٥٧
يتثلم	الطويل	زهير بن أبي سلمى	٢٣
الجمام	المديد	---	٢٥
الجماما	المتقارب	---	٢٦
المتخيم	الطويل	زهير بن أبي سلمى	٢٨
قديم	البسيط	---	٣٨
الحمام	الخفيف	تبّع الحميري	٣٩
الأوام	الخفيف	الكميت بن زيد	٤٤
أديم	الوافر	الوليد بن عقبة	٤٦
أحلم	الطويل	المؤمل بن أميل	٤٨
أرثم	الكامل	عنترة العبسي	٦٣
فمسلم	الطويل	المؤمل بن أميل	٦٦
سهام	الطويل	عمرو البكري	٧٠
توأم	الكامل	عنترة العبسي	٧٧
الغنائم	الطويل	حسان بن ثابت	٧٦
كرام	الطويل	عبيدالله بن الحر	٨٥
لتصرما	الطويل	قيس (؟)	٩٣
الهرم	الكامل	---	٩٧
منظم	الطويل	المؤمل بن أميل	١١٥
كلام	الوافر	أبو بكرة (؟)	١١٦

متوخم	الطويل	زهير بن أبي سلمى	١١٨
نعامها	الطويل	هدبة بن الخشرم	٥٣
سهامها	الكامل	لبيد بن ربيعة	٦٩
لجامها	الطويل	ثمامة (؟)	٩٠
حسان	الخفيف	قيس (؟)	٣١
كناني	الوافر	عنترة العبسي	٥٦
زمانا	الوافر	ابن الحباب (؟)	٦٠
تعولينا	الوافر	النابغة الجعدي	٦٨
الودن	البسيط	أبو الهندي	٩٢
زمانا	الوافر	ابن الحباب (؟)	٩٨
القدمان	الطويل	---	١٠٣
طحينا	الوافر	عمرو بن كلثوم	١٢٩
اللسان	الوافر	---	١٣٢
ترجعنه	الرجز	---	٣٦
الجنة	الرجز	---	٣٦
تراه	الوافر	---	٣٧
يقرؤها	المنسرح	إبراهيم بن هرمة	٦٧
طلاه	الطويل	عنترة العبسي	٩٥
كلاها	الكامل	عنترة العبسي	١٢٢
نادفيها	المتقارب	زهير بن أبي سلمى	٧١
أقاصيها	البسيط	---	٩٦
العما	الطويل	---	١٠٩
اللحا	الوافر	النابغة الجعدي	١٢٣
العرا	الكامل	عنترة العبسي	١٢٧
اللقا	الطويل	ابن الزبعري	١٣٠

فهرس المصادر والمراجع

* الإبل للأصمعي. نشر ضمن كتاب "الكنز اللغوي في اللسن العربي" نشره وعلق حواشيه الدكتور: أوغست هفنر، بيروت ١٩٠٣م.

* الأزمنة وتلبية الجاهلية لقطرب. تحقيق: الدكتور حنا جميل حداد. نشر دار المنار بالزرقاء/الأردن ١٩٨٥م.

* إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين لعبد الباقي اليماني. تحقيق: الدكتور عبد المجيد دياب. ط١، مركز الملك فيصل للبحوث. الرياض ١٩٨٦م.

* إصلاح المنطق لابن السكيت. تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٢، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥م.

* الأصمعيات للأصمعي، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٣، دار المعارف بمصر ١٩٦٧.

* الأعراب الرواة للدكتور عبد الحميد الشلقاني، دار المعارف بمصر ١٩٧٧م.

* الأمالي والنوادر لأبي علي القالي. نشر دار الكتب المصرية ١٩٢٦م. (نشرة مصورة).

* الأمالي الشجرية = أمالي ابن الشجري لأبي السعادات هبة الله بن علي. حيدر أباد الركبية ١٣٤٩هـ (نشرة مصورة).

* إنباه الرواة للقفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط١. بيروت ١٩٨٦م.

* بغية الوعاة للسيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١. مطبعة الحلبي بالقاهرة ١٩٦٤م.

* البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروزأبادي، تحقيق: محمد المصري، وزارة الثقافة السورية ١٩٧٢م.

* تاج العروس للزبيدي . تحقيق: مجموعة من العلماء، الكويت ١٩٦٥-٢٠٠١م.

* تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، نشرة مصورة عن الأصل المطبوع في القاهرة ١٩٣١م.

* تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، تحقيق ودراسة: عمر بن غرامة العمروي، ط١. بيروت ١٩٩٥-٢٠٠٠م.

* تهذيب اللغة للأزهري، تحقيق: مجموعة من العلماء. القاهرة ١٩٦٤-١٩٦٧م.

* جمهرة اللغة لابن دريد. تحقيق: رمزي بعلبكي. بيروت ١٩٨٧م.

* الحمل على الجوار بين القبول والاعتراض للدكتور: حنا حداد، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد (١٠)، العدد (٢) سنة ١٩٩٢م.

* الحيوان للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون،ط٢، القاهرة ١٩٦٥م.

* خزانة الأدب للبغدادي، نشرة مصورة عن طبعة بولاق بالقاهرة ١٢٩٩هـ.

* الخصائص لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط٢، نشرة مصورة، بيروت بلا تاريخ.

* ديوان ابن أحمر = شعر عمرو بن أحمر الباهلي، جمع وتحقيق: الدكتور حسين عطوان، دمشق بلا تاريخ.

* ديوان ابن مفرغ = شعر ابن مفرغ الحميري، جمعه وحققه: الدكتور داود سلوم، بغداد ١٩٦٨م.

* ديوان ابن مقبل، تحقيق: الدكتور عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٢م.

* ديوان ابن هرمة = شعر ابن هرمة القرشي. تحقيق: محمد نفاع وحسين عطوان. دمشق ١٩٦٩م.

* ديوان أبي حية النميري = شعر أبي حية النميري، جمعه وحققه: الدكتور يحيى الجبوري، دمشق ١٩٧٥م.

* ديوان أبي العتاهية = أبو العتاهية: أخباره وأشعاره، عني بتحقيقها، الدكتور: شكري فيصل، دمشق ١٩٦٥م.

* ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق: علاء الدين آغا، منشورات النادي الأدبي بالرياض ١٩٨١م.

* ديوان أبي الهندي وأخباره، صنعه: الدكتور عبدالله الجبوري. النجف بالعراق ١٩٧٠م.

* ديوان الأخطل = شعر الأخطل، صنعه السكري. تحقيق: الدكتور فخري الدين قباوة، منشورات دار الأصمعي بحلب ١٩٧٠م.

* ديوان الأفوه الأودي، نشر ضمن (الطرائف الأدبية)، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٢٧م.

* ديوان امرئ القيس. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط٣، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م.

* ديوان أوس بن حجر. تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم، دار صادر في بيروت ١٩٦٠م.

* ديوان بشار بن برد. جمع وتحقيق وشرح: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. تونس ١٩٧٦م.

* ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق: الدكتور عزة حسن. دمشق ١٩٦٠م.

* ديوان تأبط شراً، جمع وتحقيق: سلمان القرنولي وجبار نعمان، النجف ١٩٧٣م.

* ديوان جرير بشرح ابن حبيب، تحقيق: الدكتور نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م.

* ديوان جميل بثينة. جمع وتحقيق: الدكتور حسين نصار، ط٢، القاهرة ١٩٦٧م.

* ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، تحقيق: هاشم الطعان. بغداد ١٩٦٩م.

* ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: الدكتور سيد حنفي حسنين، القاهرة ١٩٧٤م.

* ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق: نعمان أمين طه، ط١، القاهرة ١٩٥٨م.

* ديوان الخنساء. تحقيق: الدكتور أنور أبو سويلم. ط١، عمان ١٩٨٨م.

* ديوان ذي الرمة، تصحيح وتنقيح: كارليل، كمبردج/لندن ١٩١٩م.

* ديوان الراعي النميري، جمعه وحققه، راينهرت فايبرت، بيروت ١٩٨٠م.

* ديوان زهير بن أبي سلمى = شرح ديوان زهير، صنعه أبو العباس ثعلب، نشرة دار الكتب المصرية ١٩٦٤م.

* ديوان زيد الخيل الطائي = شعر زيد الخيل الطائي، صنعه الدكتور: نوري القيسي النجف بالعراق ١٩٦٨م.

* ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري، جمع وتحقيق: شاكر العاشور، البصرة ١٩٧٢م.

* ديوان طرفة بن العبد، نشر بعناية: مكس سلفسون، شالون ١٩٠١م (نشرة مصورة).

* ديوان الطرماح بن حكيم الطائي، تحقيق: الدكتور عزة حسن، دمشق ١٩٦٨م.

* ديوان عبد الله بن معاوية = شعر عبد الله بن معاوية، جمع وتحقيق: عبد الحميد الراضي، بيروت ١٩٧٦م.

* ديوان عبيد بن الأبرص، شرح وتحقيق: الدكتور حسين نصار، القاهرة ١٩٥٧م.

* ديوان العجاج، تحقيق: الدكتور عزة حسن، دار الشروق، بيروت ١٩٧١م.

* ديوان عدي بن زيد، جمع وتحقيق: محمد جبار المعيبد، بغداد ١٩٦٥م.

* ديوان عنترة العبسي، تحقيق: محمد سعيد المولوي، بيروت ١٩٧٠م.

* ديوان كعب بن مالك الأنصاري، تحقيق: سامي مكي العاني. ط١، بغداد ١٩٦٦م.

* ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢م.

* ديوان المتلمس الضبعي. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد (١٤) سنة ١٩٦٨م.

* ديوان المؤمل بن أميل المحاربي = شعر المؤمل بن أميل المحاربي، جمع وتحقيق: الدكتور حنا جميل حداد، نشر ضمن مجلة المورد العراقية، المجلد (١٧)، العدد (١) لسنة ١٩٨٨م.

* ديوان النابغة الجعدي = شعر النابغة الجعدي، جمع وتحقيق: عبد العزيز رباح، دمشق ١٩٦٤م.

* ديوان النابغة الذبياني، حققه وقدم له: فوزي العطوي، بيروت ١٩٦٩م.

* ديوان هدبة بن الخشرم = شعر هدبة بن الخشرم العذري، للدكتور يحيى الجبوري، ط٢، الكويت ١٩٨٦م.

* ديوان الهذليين، نسخة مصورة عن نشرة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٦٥م.

* سمط اللآلي لأبي عبيد البكري، تحقيق: عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٣٦م.

* سيبويه إمام النحاة لعلي النجدي ناصف، نشر عالم الكتب بالقاهرة ١٩٧٩م.

* شذرات من النحو واللغة والتراجم للدكتور حنا جميل حداد، منشورات دار حمادة، اربد ٢٠٠٦م.

* شرح حماسة أبي تمام للمرزوقي، تحقيق: عبد السلام هارون وأحمد أمين، القاهرة ١٩٥١-١٩٥٣م.

* شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابن الأنباري، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٣م.

* الصحاح للجوهري = تاج اللغة وصحاح العربية، نشر بعناية: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٩م.

* الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ط٢، دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٤م.

* الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي، ط١، بيروت ١٩٩٢م.

* العقد الفريد لابن عبد ربه، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، دار الكتب المصرية ١٩٤٠-١٩٦٨م.

* العمدة لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، القاهرة ١٩٥٥م.

* عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري، نشرة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٦٤م.

* الفصوص لأبي العلاء صاعد بن الحسن الربعي البغدادي، تحقيق: الدكتور عبد الوهاب التازي سعود، منشورات وزارة الثقافة والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية ١٩٩٦م.

* الفلاكة والمفلوكون للدلجي، قدمت له الدكتورة: زينب الخضيري، القاهرة ٢٠٠٣م.

* الفهرست لابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، طهران ١٩٧١م.

* القوافي لابن جني = مختصر القوافي لابن جني، تحقيق: الدكتور حسن شاذلي فرهود، ط١، القاهرة ١٩٧٥م.

* القوافي لابن كيسان = تلقيب القوافي، نشر ضمن كتاب "جرزة الحاطب وتحفة الطالب" تحقيق: وليم رايت، ليدن ١٨٥٩، ثم أعاد نشره الدكتور إبراهيم السامرائي في مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد، المجلد (٢) لسنة ١٩٧١م.

* القوافي للأخفش = كتاب القوافي لأبي الحسن الأخفش، تحقيق: أحمد راتب النفاخ، ط١، دمشق ١٩٧٤م.

* القوافي للتنوخي = كتاب القوافي لأبي يعلى عبد الباقي بن المحسن التنوخي، تقديم وتحقيق: عمر الأسعد ومحيي الدين رمضان، ط١، بيروت ١٩٧٠م.

* القوافي للتبريزي = كتاب الكافي في العروض والقوافي للخطيب التبريزي، تحقيق: الحساني حسن عبد الله، نشر ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد (١٢)، الجزء (١)، القاهرة ١٩٦٦م.

* القوافي لابن السراج الشنتريني = المعيار في أوزان الأشعار، والكافي في علم القوافي، حققه الدكتور: محمد رضوان الداية، ط٣، دمشق ١٩٧٩م.

* القوافي للمبرد = القوافي وما اشتقت ألقابها منه لأبي العباس المبرد، تحقيق: الدكتور رمضان عبد التواب، مطبعة جامعة عين شمس ١٩٧٢م.

* الكتاب لسيبويه (١) نشرة مصورة عن طبعة بولاق بالقاهرة١٣١٦ وبهامشها كتاب شرح شواهد الكتاب للشنتمري.

(٢) نشرة بتحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، بيروت ١٩٨٣م.

* لسان العرب لابن منظور الإفريقي. طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٠٠-١٣٠٧هـ.

* المثلث لقطرب = مثلثات قطرب. تحقيق ودراسة ألسنية للدكتور: رضا السويسي. نشر الدار القومية للكتاب في تونس وليبيا بلا تاريخ.

* المثلث لابن السيد البطليوسي. تحقيق ودراسة: صلاح مهدي الفرطوسي. نشر وزارة الثقافة العراقية، بغداد ١٩٨١م.

* معجم الأدباء لياقوت الحموي = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، نشر بعناية: مرجليوث. نسخة مصورة عن مطبعة هندية بالقاهرة ١٩٢٣م.

* معجم الأمثال للميداني. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٥م.

* معجم البلدان لياقوت الحموي، نشرة دار صادر، بيروت بلا تاريخ.

* معجم الشعراء للمرزباني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. القاهرة ١٩٦٠م.

* معجم شواهد النحو الشعرية للدكتور حنا حداد، ط١، دار العلوم بالرياض ١٩٨٤م.

* المفضليات للمفضل الضبّي، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٤، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٤م.

* المقاصد النحوية للعيني، منشور بهامش خزانة الأدب، طبعة بولاق.

* المقتضب للمبرد، تحقيق: عبد الخالق عضيمه، القاهرة ١٣٨٥) ١٣٨٨هـ.

* المنصف لابن جني. شرح التصريف لأبي عثمان المازني. تحقيق: ابراهيم مصطفى وعبدالله أمين، القاهرة ١٩٥٤م.

* من نسب إلى أمه من الشعراء = تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه للفيروزآبادي، تحقيق: عبد السلام هارون. نشر ضمن سلسلة نوادر المخطوطات، المجموعة الأولى، القاهرة ١٩٥١م.

* المؤتلف والمختلف للآمدي، تحقيق: عبد الستار فراج، القاهرة ١٩٦١م.

* نزهة الألباء لابن الأنباري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧م.

* نور القبس المختصر من المقتبس للمرزباني. اختصره: الحافظ اليغموري. نشر بعناية: رودلف زلهايم. فيسبادن/ألمانيا ١٩٦٤م.

* وفيات الأعيان لابن خلكان. حققه الدكتور: إحسان عباس، دار صادر في بيروت ١٩٧٨م.